CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

1



Fíjese en el hombre
que los fuma !



Le invitamos a probar

Lord's

El cigarro más fino que se fabrica en cualquier país... ¡A cualquier precio!

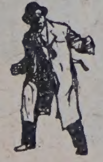
Los Tabacos Más Finos y Más Caros del Mundo
Estuche Protect-o-Pack
La Ultima Palabra en Filtros
Boquilla Blanca · Tamaño Señorial

De lo que gusta a un hombre... Lord's da más!



$ 3.00
cajetilla

El estuche Protect-o-Pack pone fin
al mal trato de los cigarros



Vea a Mike Hammer, el explosivo
personaje de Mickey Spillane,
en los canales 4 y 7 de televisión,
todos los viernes a las 21.00 horas.

I-17





UN NUEVO LUBRICANTE DE TRIPLE VISCOSIDAD

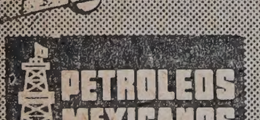
EL NUEVO PEMEX SOL ESPECIAL, de "GRADO MULTIPLE" está elaborado con los mejores básicos obtenidos por el proceso de tratamiento con solventes selectivos y reforzado con aditivos especiales, por lo que rinde inmejorable servicio en todos los climas; en todas las estaciones del año y en todas las altitudes.

USE EL NUEVO PEMEX SOL ESPECIAL, destinado para automóviles de cualquier marca y modelo, porque su "GRADO MULTIPLE" cubre las viscosidades de los grados 10 W, 20 W y 30 y satisface los servicios ML, MM, MS y DG de la clasificación API.

EL NUEVO PEMEX SOL ESPECIAL, está garantizado para trabajo pesado o ligero, en carreteras o ciudades.

EL NUEVO PEMEX SOL ESPECIAL, es el lubricante de tipo más avanzado que se elabora en el mundo y justifica su mayor precio, porque reune las siguientes ventajas:

- **REDUCE** al mínimo el golpeteo, la preignición y el consumo de gasolina.
- **PROLONGA** la vida útil del motor, reduciendo al mínimo el desgaste.
- **AUMENTA** la potencia y la eficiencia del motor.
- **FACILITA** el arranque a cualquier temperatura.
- **CONSERVA** limpia la cámara de combustión.



PE-3


BIBLIOTECA
TECNICA
FERROCARRILERA
ACABAN DE APARECER
DIEZ NUEVOS VOLUMENES
DE GRAN INTERES
Precio del ejemplar
51 Estímulos y Recompensas. Primera promoción 1956 $ 1.00
52 Aplicación de la soldadura eléctrica en cajas de fuego de locomotoras de vapor, por el Ing. Francisco Barajas Bernal 8.00
53 Convenio de Revisión del Contrato de Trabajo (21 de enero de 1957) 1.00
54 Saber es poder en la locomotora Diesel eléctrica 10.00
55 Código de Reglas AAR-1957 20.00
56 Normas para la compraventa y arrendamiento de predios rústicos y urbanos 1.00
57 Dictamen del Consejo de Fomento y Coordinación de la Producción Nacional sobre la ubicación de la Estación de Pasajeros 2.00
58 Reglamento para los Centros Deportivos Ferrocarrileros 1.00
59 Dos estudios franceses sobre la vía 2.00
60-I. Normas para el Consejo Técnico 1.00
Revista FERRONALES, número mensual $ 3.00
Suscripción anual 18.00
DE VENTA EN BOLIVAR Núm. 19
MEXICO, D. F.
PEDIDOS C.O.D. al APARTADO POSTAL 8020



SOLIDEZ
USANDO
ESTRUCTURAS DE ACERO
PRINCIPALMENTE PARA GRANDES EDIFICIOS
EDIFICIO
"PEMEX"
CONSTRUIDO POR
ACERO ESTRUCTURA
S. A.
con perfiles de
ACERO MONTERREY
CIA. FUNDIDORA DE FIERRO Y
ACERO DE MONTERREY, S. A.
OFICINAS DE VENTAS: BALDERAS 68, MEXICO 1, D. F.
FABRICA: Calzada Adolfo Prieto al Oriente. MONTERREY, N. L



Presencia del trópico ardiente y generoso en el aroma y sabor de BATEY!

Uno de los factores determinantes de la calidad máxima y el rico sabor que distinguen a BATEY, es el clima - cálido y húmedo - clima tropical y ardiente de Córdoba, Veracruz.

Este clima prodigioso beneficia el proceso de elaboración de BATEY, desde su mismo origen, en la caña, hasta su añejamiento en la barrica... ¡dándole el sabor y la calidad que lo hacen el Ron Perfecto!

Nueva Planta de la Destiladora Cordobesa en Córdoba, Veracruz, Aquí se elabora BATEY.

REVISTA IBEROAMERICANA

ORGANO DEL INSTITUTO INTERNACIONAL
DE
LITERATURA IBEROAMERICANA DE LOS E. U.
PATROCINADA POR LA UNIVERSIDAD DE IOWA.

•

Director-Editor: ALFREDO A. ROGGIANO.
Department of Romance Languages,
State University of Iowa, Iowa City, Iowa, U. S. A.

Director Literario: ARTURO TORRES RIOSECO,
Universidad de California (Berkeley).

Comisión Editorial: Fernando Alegría, Enrique Anderson Imbert, José A. Balseiro, Arnold G. Chapman, John E. Englekirk, Luis Monguió y Francisco Monterde.

Secretario Ejecutivo-Tesorero: MARSHALL NASON, Box 60,
University of New Mexico, Albuquerque, New Mexico.
U. S. A.

•

Suscripción anual: 2.00 Dls. para Iberoamérica y 4.00 Dls. para E. U.

Para canje, colaboración y todo otro intercambio cultural, diríjase al Director-Editor. Para suscripción o compra, diríjase al Secretario-Tesorero.

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO XVIII VOL. CII

1

ENERO - FEBRERO
1959

MÉXICO, 1º DE ENERO DE 1959

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F., CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA

REP. DE GUATEMALA 96. MÉXICO 1, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS
No. 1 Enero-Febrero de 1959 Vol. CII

ÍNDICE

NUESTRO TIEMPO

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

PRESENCIA DEL PASADO

Nuestro Tiempo

GRANDEZA Y MISERIA DE LA ESPECIALIZACIÓN MÉDICA

ASPIRACIÓN A UN NUEVO HUMANISMO[1]

Por *Ignacio CHÁVEZ*

VENGO aquí con una viva sensación de inquietud, vecina del temor. Por primera vez asisto a un Congreso de Cardiología para presentar, no un tema concreto de investigación clínica o de laboratorio, sino un tema general, mitad historia y mitad filosofía de nuestra rama médica. Yo no me hubiera atrevido a tanto, sabedor de mis limitaciones. Pero fue el ilustre Presidente de este Congreso, el Profesor Rijlant, quien me pidió que junto a los centenares de temas específicos que figuran en el programa, hubiese una hora destinada a discutir uno de los problemas cruciales de nuestro tiempo, el de la profunda transformación científica y técnica de la medicina, con su consecuencia inmediata, el auge de la especialización, fecunda en realizaciones meritorias, pero preñada también de riesgos.

Los peligros de la especialización

ES cierto que la especialización trae en su interior una enorme fuerza expansiva de progreso, responsable en buena parte del avance espectacular que estamos presenciando; pero también contiene el germen de una regresión en el orden intelectual y espiritual. Especialización quiere decir fragmentación, visión parcial, limitación de nuestro horizonte. Lo que se gana en hondura se pierde en extensión. Para dominar un campo del conocimiento, se tiene que abandonar el

[1] Conferencia sustentada en el III Congreso Internacional de Cardiología, celebrado en la ciudad de Bruselas en el mes de septiembre de 1958.

resto; el hombre se confina así en un punto y sacrifica la visión integral de su ciencia y la visión universal de su mundo. Sufre con ello su cultura general, que se ve obligado a soltar, como se suelta un lastre; sufre después su formación científica, porque deja de mirar la ciencia como un todo, para quedarse con una pobre pequeña rama entre las manos; sufre, por último, su mundo moral, porque el sacrificio de la cultura constituye un sacrificio de los valores que debieran fijar las normas de su vida. Y en este drama del hombre de ciencia actual se perfila un riesgo inminente: la deshumanización de la medicina y la deshumanización del médico.

Quien sólo mire la carrera fulgurante de los avances que realiza la medicina, puede no percibir los riesgos severos que esa carrera trae aparejados; puede no darse cuenta de que estamos en un punto de encrucijada, capaz de hacernos cambiar el rumbo y puede no percatarse de que las conquistas y los avances materiales tendremos, quizá, que pagarlos con una triste moneda, todos, el médico, el enfermo y la medicina misma.

Este es un problema real, no ficticio. Constituye una de las grandes preocupaciones de médicos, educadores y filósofos de nuestro tiempo. En más de una ocasión yo he expresado mi inquietud angustiada por esta situación, que no conocieron nuestros abuelos. Como no soy filósofo ni historiador, me doy cuenta cabal de mi escasa autoridad para abordar el tema; pero como el problema me atañe en tanto médico y en tanto educador, he aceptado la invitación y quiero presentaros una serie de reflexiones que intentan despertar el interés de todos, los viejos y los jóvenes. Me importa, sobre todo, dirigirme a los jóvenes, porque ellos serán los que hagan la medicina del futuro y de ellos depende el sello que le impriman como ciencia; de ellos también depende la forma de medicina que ejercerán mañana como profesión.

Yo sé muy bien que no está en el gusto de nuestra época una larga exposición de ideas generales y que los médicos habitualmente prefieren las aportaciones concretas, los hechos nuevos, las técnicas audaces o las formulaciones matemáticas que definan problemas no resueltos. Esa actitud la comprendo; en el fondo todo eso es bello. Conquistar una nueva verdad es como apoderarse de una estrella. Además, da la sensación de poder o la embriaguez del triunfo, cosas ambas

que están a tono con el alma de la juventud. A pesar de eso, yo os invito a sentirnos estudiantes de los tiempos helénicos y a pasear juntos por los jardines de Akademos o del Lyceo, mientras discutimos serenamente algunas cosas generales de la medicina.

El auge de la medicina científica

QUE estamos en un momento fascinante de la evolución de la medicina, es algo que miran hasta los profanos; los avances logrados en esta primera mitad de nuestro siglo valen tanto como todo lo acumulado en muchos siglos anteriores. Naturalmente que ese avance prodigioso no hubiera podido realizarse sin la obra de los que nos precedieron. La ciencia actual estaba ya en germen en la obra previa; pero el milagro de la semilla no mengua en nada la majestad del árbol.

Fue en este siglo cuando la medicina dejó de ser puramente clínica y la confrontación anatómica dejó de ser suficiente. Llegó un día en que se requirieron estudios minuciosos de la función orgánica. Para lograrlos entraron a la medicina, primero con timidez, después tumultuosamente, la física y la química, la biología y la matemática, y con ellas entraron las técnicas complejas, el instrumental de precisión y el rigor del cálculo. Fue el auge del laboratorio y el comienzo de una nueva era, la era de la investigación. Las ciencias llamadas de base vinieron a cambiar el aspecto tradicional de la medicina tratando de substituir el conocimiento empírico por el científico y la "casta observación" por el experimento de laboratorio.

Es imposible trazar el límite preciso que separa las dos épocas. Nunca en la historia ha podido decirse dónde termina una era y dónde empieza otra y tienen que aceptarse límites convencionales. Aun en los cambios más radicales, las eras se superponen o se imbrican, como aconteció con la medicina medioeval y la del Renacimiento, cuando Galileo seguía reinando en la fisiología un siglo después de que Vesalio había iniciado su revolución en la anatomía. Si eso acontece en épocas que son esencialmente opuestas, como el medioevo con su filosofía escolástica —hecha dogma— y el Renacimiento con su criterio científico —hecho libre crítica— mayor dificul-

tad existe para trazar el punto de donde arranca la medicina científica y experimental de nuestros días.

Es que, en el fondo, no hay diferencia esencial sino cuantitativa; la medicina era ya científica desde antes, particularmente la del siglo XIX. No puede pedirse rigor científico mayor a las confrontaciones de Laennec ni a los experimentos de Claude Bernard. La ciencia no pudo ser más rigurosa en las manos de Pasteur y de Koch, lo mismo que en las de Virchow, ni fue nunca más desinteresada y certera que en los experimentos de Roentgen. El cambio no estriba, pues, en que nuestra medicina sea científica y la otra no, sino en que ahora no es sólo un aspecto fragmentario o un campo aislado los que se transforman, sino que todos los campos de la medicina son atacados en forma científica, todos están siendo sometidos al método experimental y en todos han entrado las ciencias llamadas básicas para aclarar los problemas.

Las grandes aportaciones de nuestros tiempos

NADIE podría negar que la cosecha ha sido extraordinaria, por no decir fantástica. Si nos limitamos sólo a nuestro campo de la cardiología, vemos que en esta mitad del siglo ha nacido la radiología cardiovascular y ha alcanzado los refinamientos técnicos de la quimografía, la tomografía, la angiocardiografía selectiva y la radiocinematografía; ha nacido la electrocardiografía, con su aportación inmensa, particularmente en el campo de la insuficiencia coronaria y del comportamiento mecánico por hipertrofias o sobrecargas, y ha nacido la exploración fecunda del cateterismo cardíaco, con todo lo que enseña de presiones, de gastos y de flujos, de respiración tisular y de metabolismo; vemos que casi todo lo que se sabe sobre las cardiopatías congénitas, las hipertensivas y las pulmonares, es cosa de nuestro tiempo, como también lo es el conocimiento del infarto del miocardio, de las cardiopatías carenciales y de las chagásicas; que con nosotros ha nacido la cirugía del corazón, el dominio de la sífilis cardio-aórtica y de la endocarditis bacteriana, el control de la actividad reumática sostenida y la prevención de las carditis reumáticas mediante los antibióticos; que nuestro arsenal se ha enriquecido con las estrofantinas de Fraenkel, la cuabaina de Arnaud, los lanatósidos de Stohl y toda la gama de los

hipotensores, los diuréticos mercuriales y las vitaminas, la medicación anticoagulante y la antiarrítmica. Para qué seguir una enumeración interminable. La lista incluiría la influencia de las hormonas, la acción de las enzimas y el papel de los electrolitos, todo ese mundo de conocimientos nuevos que nos ha venido a aclarar causas y mecanismos en el capítulo del diagnóstico y que nos ha dotado de armas eficaces en el tratamiento y la prevención.

Que se ponga la aportación actual en un platillo de la balanza y se ponga en el otro la aportación de los 50 siglos anteriores y se verá que no hay error en afirmar que la cosecha reciente es superior a la antigua. Si hoy viniera aquí, a este Congreso, uno de los grandes cardiólogos del siglo pasado, Traube, Stokes o Potain, su pasmo no reconocería límites. Empezaría por no entender nuestro lenguaje técnico. Lo que ellos no pudieron siquiera columbrar con todo su saber y su experiencia, hoy se ha vuelto noción fácil, al alcance de cualquier estudiante de medicina.

La investigación científica en marcha

El asombro por lo realizado en dos o tres generaciones, sería infinitamente mayor al asomarse a lo que se está fraguando. La patología visceral que ellos conocieron, empieza a explicarse en términos de patología tisular y más tarde de patología de las células; además de entidades específicas, las enfermedades se están convirtiendo en reacciones sistémicas; en el fondo de la fiebre reumática, aparece la reacción del tejido fibroblástico; en lugar de las causas únicas —germen, producto tóxico o carencia— se descubren interacciones complejas, choques alérgicos y acciones enzimáticas; detrás de las lesiones orgánicas aparecen trastornos metabólicos, profundos cambios bioquímicos o alteración de las propiedades físicas de una célula o de una membrana, que alteran su carga eléctrica, su recambio de sales o su riqueza de iones. Al llegar al nivel del átomo, la materia y la energía se confunden; el límite entre lo orgánico y lo funcional se vuelve borroso y toda la inmensa máquina del organismo exhibe sufrimiento hasta en sus células y en sus electrones cuando se establece una enfermedad. Al asombro de nuestros visitantes

se añadiría el gozo de mirar que sus hipótesis tienen ya validez de teorías.

Nosotros, los que estamos asistiendo a los cambios, vemos también con gozo los avances; pero empezamos a mirar con angustia lo que podría ser la medicina de mañana, el día en que las investigaciones que están en fragua arrojen su respuesta. Como en los sueños de los alquimistas, no sabríamos qué hacer con una medicina así, transmutada y deshumanizada, convertida en piedra filosofal.

El advenimiento de las especialidades. La investigación pura frente a la investigación clínica

El resultado natural de esta masa impresionante de conocimientos y de esta tecnificación de la medicina, de esta invasión de las ciencias físicas, químicas y matemáticas, ha sido el nacimiento de las especialidades. Imposible que un hombre pueda conocer ya, ni siquiera en sus aspectos esenciales, todo este mundo de la medicina. Imposible que pueda seguir sus rápidas transformaciones. Imposible también que pueda dominar todas las técnicas de estudio, tan variadas y tan complejas. Como un signo del tiempo, han nacido las especialidades, que permiten a un hombre concentrarse en un campo y ahondar en él, hasta dominarlo. Lo que fue un efecto del avance vertiginoso de la ciencia, se convirtió después en factor causal de ese progreso.

La ventaja de la especialización médica no puede ya discutirse ni en el aspecto pragmático de la profesión ni como factor de avance en el conocimiento. Cada especialidad ha realizado la investigación clínica de su rama y todas pueden ufanarse de haber contribuido con una gran masa de aportaciones.

Pero la investigación del especialista se agota pronto si éste la efectúa sólo como clínico y como técnico, sin tener la preparación científica de base. Las grandes respuestas serán dichas en el lenguaje de la física, la química y la biología, apoyadas en el rigor matemático. De aquí ha surgido una querella que se perfila más a cada día, la de la investigación pura o de base, frente a la investigación aplicada de los clínicos. Los sabios "puros" miran esta última con desdén,

por pragmática y por limitada en sus alcances y aun le niegan la categoría científica, pretendiendo que no se aparta mucho del conocimiento empírico.

Esto es un grave error, que inhibe la colaboración entre los dos grupos. La investigación aplicada puede ser tan científica como la otra, aunque ambas difieran en sus metas y en sus resultados inmediatos. Es cierto que la investigación desinteresada es la que suele dar la clave de los grandes problemas científicos. Es cierto que la fórmula de la relatividad de Einstein hizo posible el estudio de la radiación atómica y dio las bases para la medicación por isótopos radioactivos; que el hallazgo de Fleming hizo posible la fabricación de los antibióticos y vino a resolver el tratamiento de las enfermedades infecciosas; y que en la teoría de Planck, de los quanta, está la verdad que ha de explicar un día los procesos de oxidación en la vida celular y la transformación de la energía química en eléctrica, base de la actividad nerviosa, o en energía mecánica, base de la actividad muscular. Pero la investigación aplicada a la clínica, aunque habitualmente sea modesta, no por eso es menos noble, con tal que se la realice con método científico. El experimento regulado en el animal de laboratorio no puede compararse al experimento natural provocado en el hombre por la enfermedad. Con tal de que el investigador clínico tenga en cuenta las variables numerosas y no caiga en falsas esquematizaciones, puede lograr una experimentación tan rigurosa como la del laboratorio y del mismo valor científico.

Como prueba de lo anterior, están los aportes extraordinarios que debemos a la investigación clínica. Mellanby se pregunta con justicia qué sabríamos de las vitaminas B1, C o D, de la insulina, la tiroxina y los principios activos del hígado y del estómago en la anemia perniciosa si la experimentación no hubiese sido realizada por los clínicos en el campo de lo patológico.

Habrá, pues, que reaccionar contra la tendencia que se observa en las generaciones jóvenes de considerar científica sólo la investigación de laboratorio y de mirar con desdén la de tipo clínico, como si fuese una forma de valor secundario. Es uno de tantos fetichismos que el hombre de estudio crea, olvidando que lo científico no depende del instrumental que

se emplee sino del método que se siga y que lo meritorio no estriba en el método, por científico que sea, sino en la idea creadora. Hay mucha investigación de laboratorio que no vale nada por estar vacía de contenido. Simmel ha lanzado la acusación de que "padecemos desde hace tiempo un culto fetichista del método y consideramos de gran valor una aportación cualquiera por el solo hecho de que el método sea impecable", y aun hay estudios que justifican la frase cáustica de Chesterton, de que "muchas investigaciones le hacen pensar a uno en un ciego que busca en un cuarto obscuro un sombrero negro que no está allí".

En realidad, las dos formas de investigación no son extrañas y deben, al contrario, complementarse. Los estudios en el campo de lo normal pueden hacerse al mismo tiempo que los del campo de la patología; la observación se hermana bien con la experimentación y las aportaciones del análisis no son sino la etapa obligada para llegar a la obra de la síntesis.

La formación científica del especialista

MAS para que los especialistas, los cardiólogos en nuestro caso, puedan participar en ese movimiento conjunto, deben tener una recia formación científica. Esa debe ser hoy día una exigencia indispensable. Ya no basta con ser buenos clínicos en el sentido tradicional de la palabra. Eso puede estar bien para los fines prácticos de la profesión; pero la cardiología de hoy está demasiado incrustada de ciencias exactas para que se la pueda dominar sin una sólida preparación científica. "Vosotros no podéis aspirar a mucho como modestos ingenieros sino hasta que hayáis hecho las matemáticas y la física, de las cuales surge la verdadera interpretación de la ciencia. Vosotros no podréis ser especialistas sino hasta que seais hombres de ciencia", decía Jacob Bronowsky a su alumnos. Eso es lo mismo, exactamente, que debemos decir hoy a los que quieran especializarse en nuestra rama. *Vosotros no podréis ser especialistas en Cardiología si no sois, al mismo tiempo, clínicos y hombres de ciencia.*

Saber la clínica tradicional, dominar las técnicas usuales, estar enterado de las doctrinas corrientes, eso basta para hacer

un cardiólogo práctico, pero no un especialista en Cardiología. Los primeros son clínicos en el noble sentido de la palabra, pero de actividad circunscrita, clínicos de vuelo corto, muy útiles en la comunidad social, pero que lo son menos en la comunidad científica. Los verdaderos especialistas, en cambio, son los que pueden hacer avanzar los conocimientos de su ramo.

Esta exigencia de que el especialista sea además de clínico, hombre de ciencia, no entraña ningún desdén para la clínica tradicional. El lugar de ésta es otro, muy alto y muy noble. Me he referido al especialista capacitado para la investigación; pero yo no pretendo que todos los cardiólogos se consagren a ella. Pienso, como Sir John Parkinson, que en todo hospital de categoría, junto a los hombres de ciencia, debe guardarse un lugar de honor para los clínicos superiores, los que no son más que eso, clínicos de saber y de experiencia, en cuyas manos se prolongan las más bellas tradiciones y descansan la confianza y la seguridad de los enfermos. Ellos viven también su ciencia especial, que hace vivir. Saben que con una cierta dosis de ciencia y una de experiencia está salvado un hombre.

La ciencia frente al humanismo

PERO cuando este requisito de la doble preparación sea satisfecho por los especialistas, surgirá aún más grave el problema que ya se plantea con el auge de las ciencias: hablo de su divorcio con el humanismo. Y mientras el especialista cultive más su aspecto científico, el riesgo será mayor. Surgirá en él la tendencia a la superespecialización, que amenaza romper el criterio de unidad en la ciencia y que hará inminente el divorcio con el humanismo. Y no hay peor forma de mutilación espiritual de un médico que la falta de cultura humanística. Quien carezca de ella podrá ser un gran técnico en su oficio, podrá ser un sabio en su ciencia; pero en lo demás no pasará de un bárbaro, ayuno de lo que da la comprensión humana y de lo que fija los valores del mundo moral. Y eso, en un cardiólogo es imperdonable.

El humanismo no es un lujo ni un refinamiento de estudiosos que tienen tiempo para gastarlo en frivolidades disfra-

zadas de satisfacciones espirituales. Humanismo quiere decir cultura, comprensión del hombre en sus aspiraciones y miserias; valoración de lo que es bueno, lo que es bello y lo que es justo en la vida; fijación de las normas que rigen nuestro mundo interior; afán de superación que nos lleva, como en la frase del filósofo, a "igualar con la vida el pensamiento". Esa es la acción del humanismo, al hacernos cultos. La ciencia es otra cosa, nos hace fuertes, pero no mejores. Por eso el médico mientras más sabio debe ser más culto.

Los humanistas del Renacimiento, hartos del mundo bárbaro en que vivían socialmente y hartos del mundo obscuro intelectual de la Edad Media, hicieron el gran movimiento de liberación de las conciencias. Remontaron el río de la historia para buscar contacto con la cultura helénica, buscaron inspiración en los grandes clásicos de la literatura y la filosofía y aprendieron a liberarse del dogmatismo escolástico, usando de su razón. Se dieron cuenta de que el interés mayor del hombre es el de asomarse sobre el hombre, para conocerlo y comprenderlo. Su visión cobró entonces la anchura del mundo y pudieron gritar orgullosamente la frase de Terencio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

El mundo vivió entonces una hora de milagro, que no volverá a repetirse jamás en la historia, porque jamás volverá a haber la conjunción feliz de circunstancias que la engendraron. En esa hora de milagro, Leonardo da Vinci anuncia el prodigio, mostrando lo que es "un hombre capaz de cuanto pueda hacer criatura humana"; Copérnico hace que nuestro mundo baje de su trono geocéntrico y lo lanza a girar humildemente en su órbita; Vesalio inicia la revolución de la medicina en contra de la autoridad de los textos; Miguel Angel plasma otro mundo en la Capilla Sixtina y hace que el mármol hable: *"parla, e per che non parla?";* América surge del Océano, presentida por Colón, y Asia se dibuja en el horizonte, anunciada por Marco Polo y sujetada por Vasco de Gama; y la imprenta, la gran renovadora, se encarga de difundir por el mundo esta maravillosa conjunción de rebeldías contra la vida medioeval y el pensamiento escolástico.

Fue ese humanismo espléndido el que engendró nuestro mundo moderno; el que en el orden intelectual nos lanzó a la búsqueda de la verdad, interrogando a la naturaleza misma, y en el aspecto artístico nos inculcó el amor a la belleza,

libre del pecado; el que en el orden espiritual nos infundió la aspiración de ser hombres universales y el que reivindicó, en el orden moral, nuestra dignidad superior de hombres.

Humanismo y medicina

Ese legado precioso es el que ha dado al médico, a través del tiempo, su posición superior y su autoridad frente a los enfermos, al hacer de él un consultor y un guía, no sólo un médico. Su cultura le ha permitido la comprensión del problema humano que se encierra en cada caso clínico y comprensión significa simpatía. El médico no es un mecánico que deba arreglar un organismo enfermo como se arregla una máquina descompuesta. Es un hombre que se asoma sobre otro hombre, en un afán de ayuda, ofreciendo lo que tiene, un poco de ciencia y un mucho de comprensión y simpatía. ¿Por qué hemos de dejar perder ese aspecto fundamental, humano, que no viene de nuestra ciencia sino de raíces más hondas, de nuestra cultura que nos fija un deber y de nuestra sensibilidad que traduce, parafraseando a Peguy, un impulso del alma hacia el bien?

Inútil la sonrisa del escéptico, que crea que con su técnica y su ciencia no necesita más para dominar la cardiología. Ese hombre será un mutilado si no es también rico en cultura, hondamente impregnado de humanismo, humanismo iniciado desde antes de llegar a la Universidad, continuado a lo largo de todos los estudios médicos y prolongado después, indefinidamente, a lo largo de toda la vida.

La sonrisa escéptica podría, quizá, justificarse si se objetara que el hombre de ciencia y el humanista adoptan a veces posiciones opuestas y en cierto modo antitéticas. El humanista, con la cara vuelta hacia el pasado remoto y el científico, viviendo sólo el minuto presente, ávido del último hallazgo, desinteresado de los conocimientos de ayer, ya superados. Esas situaciones extremas, por fortuna, no son la regla. El hombre de ciencia que procediera así, demostraría que no merece tal nombre, al ignorar que la ciencia de hoy carece de base y de sentido sin la de ayer, porque ella, según la expresión de Sarton, "es la única actividad humana que es acumulativa y progresiva". No; por fortuna esas dos conquistas del hombre, la ciencia y la cultura, no son opuestas ni

menos excluyentes; antes bien, se hermanan y se completan armoniosamente cuando el hombre reune talento y sensibilidad.

El humanismo de nuestro tiempo

ANTE esta situación, cabe preguntar cuál es el humanismo que se preconiza como complemento de la educación científica. ¿Es el humanismo clásico? ¿El que cultiva las lenguas muertas, el que comenta los clásicos griegos y latinos y hurga en la historia del pensamiento filosófico?

No es ése, seguramente. Sería un bello ideal si los científicos pudieran llegar a un refinamiento así de la cultura, recreando el arquetipo del hombre universal. Eso se ha vuelto imposible en nuestro tiempo, que tiene mucho de vértigo. Ya no existe el hombre omnivalente de esas dimensiones, como lo fue Leonardo, que lo mismo preparaba un Tratado de Anatomía en 30 volúmenes, que pintaba la Última Cena o elaboraba cálculos para que el hombre pudiera volar; o como lo fueron Alberti o Fracastoro o Erasmo o tantos otros, que lo mismo cubrían una cátedra de medicina que una de lenguas o una de filosofía.

Nuestro tiempo ya no permite una omnivalencia así. El humanismo que perseguimos no es el tradicional y nostálgico, como lo llama Lain Entralgo, que sólo mira hacia atrás. Cabe tener un humanismo de nuestro tiempo, dinámico y eficaz. "En el principio fue el Verbo", dice el Evangelio. Igual en nuestro caso: la raíz del humanismo actual debe ser el conocimiento de las principales lenguas vivas. A través de ellas podremos asomarnos al pensamiento de razas y países que no son los nuestros y beber la información de las fuentes mismas. Recibiremos, de paso, la lección de humildad de que la ciencia y la cultura no terminan en las fronteras de nuestro país. El mundo entero bulle, el mundo entero trabaja y crea. ¿Cómo seguir aislados, ignorándonos, dueños y prisioneros a la vez de nuestra propia lengua? Para los fines científicos eso constituye una limitación por ignorancia y para los fines humanos eso nos empuja a la incomprensión, forma primera del desprecio. Ya a mediados del siglo XVIII protestaba Sénac: "El prejuicio nacional —decía— domina hasta a los mismos sabios; muchos se imaginan que el genio y el saber

son exclusivos de su país y que las otras naciones están condenadas por la naturaleza a la esterilidad. Esta vanidad quizá sea útil a los Estados —agregaba— pero es algo que degrada el espíritu". Por todo ello pienso que en el mundo de la inteligencia no basta con la propia lengua y que si el hombre de ciencia ha de ser culto, debe empezar por cultivar las lenguas.

Siendo una aspiración eterna, la cultura no es una cosa universal y estática sino que cambia y se modela según el tiempo y el lugar. De aquí que el conocimiento de la historia sea un requisito esencial del humanismo contemporáneo, historia amplia, de los pueblos, de la civilización y del pensamiento del hombre. A nosotros, médicos, nos interesa además y en forma decisiva, la historia de nuestra rama, que nos muestra la evolución de las doctrinas médicas. Jacobi decía a sus alumnos: "de igual modo que sin el conocimiento de la historia de vuestro país no podéis entender su estructura y sin el conocimiento del embrión no podéis seguir cabalmente el desarrollo del cuerpo, así, sin el conocimiento de la historia de vuestra ciencia o de vuestro arte, no seréis nunca ciudadanos de vuestra profesión".

Como una imposición de la cultura, el hombre debe después sumergirse en el mundo en que vive, sintiéndose no un extraño y ni siquiera un puro espectador de la realidad social que lo rodea. Que sea apenas un átomo de ese mundo, si se quiere, pero vivo y vibrante; una energía creadora de su tiempo, porque no se concibe la cultura en divorcio con la vida misma ni un humanismo genuino que se desinterese de los problemas del hombre.

Y cuando ya se tenga todo eso, el conocimiento de las lenguas y el de la historia en su mayor anchura; cuando ya se conozca la realidad social y se tenga interés por la hora en que se vive, el humanismo de nuestro tiempo quedaría triste y mate, si el hombre no puliera su espíritu con las lecturas selectas, con la frecuentación de los clásicos modernos, con el amor de la belleza —palabra, música o plástica— y con la reflexión sobre los temas eternos de la conducta —el deber, el amor, el bien— formas todas de sublimar el alma frente a la dura realidad de vivir. La marcha por esos caminos ásperos de la perfección nos lleva a un punto, el mismo adonde llegaron los humanistas clásicos, el de saber que la preocupación máxima del hombre debe ser el hombre mismo, para

estudiarlo y comprenderlo, con todo lo que eso implica de interés por su vida y de respeto por su esfuerzo creador.

Ese es el humanismo que debemos fomentar en nuestro tiempo, humanismo tanto más hondo y apasionado cuanto mayor sea la limitación impuesta por una educación científica exigente y unilateral. Esa es la dosis indispensable para el especialista de hoy; la que le enseña que lo importante no es saber sino comprender al hombre, comprender el mundo, comprender su posición en la vida; la que, además, le ayuda a desarrollar el don de simpatía con que debe aproximarse al enfermo. Como por un efecto catalizador, el humanismo proyectado en la ciencia invita al hombre a huir del aislamiento egoísta y le empuja a trabajar noblemente en colaboración, a la vez que le ofrece una fórmula para contrarrestar, en buena parte, los daños que surgen de la especialización: el hombre de ciencia que se aísla de los otros hombres; la especialidad que se separa de las otras especialidades, la medicina que se aleja de las otras ciencias y la ciencia que se divorcia de la cultura.

El humanismo, correctivo de la deformación científica

ESA situación del aislamiento y de divorcio se acentúa cada día más. Las generaciones jóvenes parecen no haberlo advertido. Yo he podido mirarla de cerca porque llevo muchos años dedicado a eso, a la formación de especialistas en cardiología. En casi todos ellos se advierte un afán apasionado por dominar la técnica más que por apropiarse el método y con facilidad se les ve desarrollar el culto de los aparatos más que la pasión por las ideas científicas. Es el error característico de nuestra época que señala Samuel Ramos, de elevar los medios a la categoría de fines. "Ante los maravillosos resultados de la técnica —dice— el hombre de ciencia cae de rodillas ante ella, olvidándose de que es un simple medio". En cambio, las doctrinas generales importan menos a los jóvenes y los problemas de la cultura suelen interesarles menos aún.

Es posible que surja de nuevo la sonrisa del escéptico, pensando que hay en esto una exageración y que la cultura, siendo estimable, es más un adorno que una necesidad para el especialista médico. Yo, en cambio, la considero tan imperiosa

como la propia disciplina científica y por eso digo con toda convicción a mis alumnos: *"Vosotros no seréis buenos cardiólogos mientras no seais hombres cultos"*. Forma nueva de repetir la vieja sentencia de Paracelso en el siglo XVI: "Es burda cosa para un médico llamarse médico y hallarse vacío de filosofía y no saber de ella".

El espíritu humanista imbuido en el hombre de ciencia le obliga a huir del pragmatismo puro como filosofía de la medicina y le fuerza a no contentarse con los hechos sin ahondar en su explicación, a no atascarse en los datos acumulados sin buscar la doctrina que los integre. Esa actitud ayuda a despejar uno de los grandes problemas de nuestra medicina actual, fragmentada, desarticulada, rica en hechos y pobre en teorías. Antes sobraban las doctrinas y faltaba el soporte de los hechos. Hoy que aprendimos la lección del *"saper vedere"*, hoy tenemos hechos sobrados y pocas doctrinas generales. Abundan los hombrecillos del análisis y nos faltan hombres superiores que elaboren la síntesis, cuando el verdadero espíritu científico estriba justamente en alternar ambas cosas. Las investigaciones analíticas, dice Sarton, si no son seguidas del intento de síntesis, degeneran necesariamente en crudo empirismo, y las construcciones sintéticas sin contacto experimental periódico, degeneran necesariamente en estéril dogmatismo".

El espíritu humanista imbuido en el científico le impide poner en la ciencia una fe mítica, creyéndola de valor absoluto y le ayuda a comprender, humildemente, la relatividad de ella y a admitir que la ciencia no cubrirá nunca el campo entero de la medicina; que por grandes, por desmesurados que sean sus avances, quedará siempre un campo muy ancho para el empirismo del conocimiento, para la "casta observación" de nuestros antepasados. Si todas las reacciones orgánicas pudieran llegar un día a ser medidas, registradas y aun reproducidas en el laboratorio, quedarán siempre fuera del control riguroso de la física y de la química las reacciones psíquicas del enfermo, sus sufrimientos y su angustia, como también quedará fuera el obscuro factor genético, que nos gobierna desde el fondo del tiempo.

Si no es de preverse que todo eso quepa dentro del rigor de una fórmula matemática y si el que sufre es un hombre y no una máquina o una retorta de laboratorio, habrá siempre

lugar para que el clínico diga su palabra y conduzca la medicina del futuro, como la ha conducido hasta hoy. Por eso no debe abdicar de sus altos valores humanos y debe enriquecer porfiadamente su cultura. Si por exigencia del tiempo, gira su especialización hacia la ciencia pura, su humanismo le ayudará a inclinarse con humildad ante la inmensidad de lo que ignora. Poco antes de morir decía melancólicamente Newton, uno de los gigantes del pensamiento científico: "Ignoro cómo pueda yo aparecer ante el mundo; pero para mí, me parece haber sido como un niño que juega en la playa y se divierte encontrando un guijarro más liso o una concha más hermosa que las otras, mientras que el gran océano de la verdad ha quedado ignorado para mí".

CREO que es tiempo de detenerse. Mientras paseábamos por el jardín de Akademos, discutiendo estas cosas generales de la medicina, ha caído la tarde. El sol se ha puesto del lado del Pireo y sólo se ve, como una claridad, mitad rosa y mitad oro, la colina sagrada de la Acrópolis. Por fortuna, esa luz es bastante para guiar nuestros pasos.

ARTHUR RAMOS: EL POLÍTICO

Por *Paulo DE CARVALHO NETO*

HEMOS ya escrito para publicaciones rioplatenses dos artículos específicos sobre Arthur Ramos, el gran maestro brasileño de Antropología, fallecido inesperadamente, en París, el 31 de octubre de 1949. En el primero, enfocamos al hombre; en el segundo, la obra. En este tercer artículo, independiente de los demás, enfocamos la vida política de Arthur Ramos.

Ya es tiempo de estudiarle esta faz, aunque a trazos breves y con posibles omisiones. No me mueven otros propósitos que los de contribuir fielmente a su biografía.

Arthur Ramos fue, incuestionablemente, un antropólogo de acentuadas tendencias liberales. Dio claras pruebas de ello, como veremos a continuación. No llegó, sin embargo, a serlo en forma militante, fuese debido a su formación burguesa o a sus planes de escritor e investigador psiquiatra y antropólogo, que lo traían agobiado de trabajo. Es posible, también, que lo retuviesen en esa marcha política ciertas disensiones de carácter doctrinario, que los socialistas de hoy fácilmente pueden señalar en sus libros de psicoanálisis del folklore.

Para mejor comprensión de sus actitudes políticas personales y públicas, hay que considerar, además, su época. El Arthur Ramos político se definió del 1935 al 1945, es decir, los años del apogeo y declivio del fascismo, con la consecuente hecatombe mundial, momentos en que justamente se requirió de los hombres de letras posiciones claras: sí o no.

Cuando todavía se ignoraba el destino del mundo, y las fuerzas del mal desfilaban arrogantes, hiriendo con desfachatez los Derechos del Hombre y los principios de la Libertad, Ramos enunció las directrices de su vida, redactando y firmando, con otros, en octubre de 1935, el "Manifiesto de los intelectuales brasileños contra el preconcepto racial".

A mi manera de ver, es de ahí que parte su trayectoria de

antropólogo del pueblo, como era considerado entre los intelectuales antifascistas.

Este es su primer documento donde reprueba tácitamente el racismo incipiente que iba despuntando en el Brasil, a raíz de sus largos éxitos en la Europa de Hitler y Mussolini. "...introducir en el Brasil las tendencias de los racismos exóticos sería monstruosa inepcia —dice el referido Manifiesto—, de ello podría advenir imprevisibles peligros comprometiendo la cohesión nacional y amenazando el futuro de nuestra patria. Convencidos de la gravedad de la situación que se esboza con las primeras maniobras de los sembradores de prejuicios raciales, los signatarios de este manifiesto resolvieron convocar las fuerzas intelectuales del Brasil para un movimiento de resistencia a la acción corrosiva de esas corrientes que marchan hacia la disolución de la unidad de la familia brasileña".

Sucediéronse los manifiestos, como una de las formas de lucha de la democracia amenazada. Dos años después, el 2 de septiembre de 1937, fue el "Manifiesto a los republicanos españoles". Comenzaba así: "Nosotros, intelectuales brasileños, patriotas y demócratas, fieles a nuestra propia conciencia, no podemos más estar callados ante los sucesos en las desgraciadas tierras de España. Nuestra actitud no tiene otro sentido más que el de una demostración de amor a la libertad y a la cultura, tan amenazadas por las huestes del fascismo internacional, en el mismo país que dio al patrimonio de la humanidad figuras como Goya y Cervantes". Siguen argumentaciones con hechos fehacientes, intercaladas por frases altisonantes, como éstas: "Ejércitos extranjeros de ocupación, bajo la bandera del fascismo imperialista, intentan liquidar una de las más gloriosas repúblicas del mundo". Y a continuación: "Cabe imperiosamente a los intelectuales el más considerable y especial deber en la defensa de una democracia en peligro, puesto que es sobre todo en el régimen democrático que la libertad de pensamiento y de creencia puede expandirse en toda su plenitud, lo que es esencial para la cultura".

Cuarenta y tres escritores lo firman, entre ellos, Ramos, a los treinta y cuatro años de edad.

En ese entonces, ya es profesor en la Universidad del Distrito Federal, que, más tarde, vendría a ser la Facultad Nacional de Filosofía y Letras, de la Universidad del Brasil.

En 1938, nuevo manifiesto, el "Manifiesto por la Paz y

por la Civilización", también lanzado por intelectuales brasileños en protesta a las últimas ocurrencias.

El 27 de agosto de 1940 Ramos viaja a los Estados Unidos, invitado a dictar cursos y conferencias por la Louisiana State University. Una vez allí, otras Universidades e instituciones varias lo invitan también a colaborar, fuese a través de trabajos escritos o de seminarios, etc.: la Stanford University (Los Ángeles), la Universidad de California (Berkeley), la Brigham Young University (Utah), la Northwestern University (Chicago), la Columbia University, la Universidad de Yale, la Howard University (Washington), etc.

Y aquí viene una prueba insofismable de sus convicciones políticas. Es que en medio a tantas invitaciones y honores no rehusó también a la que le fue dirigida por una organización particular, pero de prestigio, la "World Citizens Association", de Chicago, para participar en la mesa redonda de la "Onwentsia Conference".

El 5 y el 6 de abril de 1941, Ramos estuvo, pues, en esta "Asociación de los Ciudadanos del Mundo", integrando la "Mesa Redonda de la Paz", reunida en *Lake Forest,* al norte de Chicago. Años después, escribiendo sobre la misma, cree que ella fue de provecho, aunque no totalmente, debido a diversas circunstancias desfavorables, que culminaron con el incidente creado por el *manager* del Hotel Drake, durante una de las cenas colectivas, al impedir la entrada al sociólogo negro Charles Johnson, miembro de la conferencia.

De vuelta al Brasil, en mayo de 1941, y habiendo reasumido su cátedra, firma nuevo manifiesto de intelectuales brasileños "de fe democrática en la lucha contra las potencias totalitarias", en junio de 1942.

Estábamos en pleno apogeo de los manifiestos. En el Brasil, ellos son una tradición cada vez que la intuición popular presiente la aproximación de una victoria de aspiraciones democráticas. La historia de la Abolición de la Esclavitud y de la Proclamación de la República, en el siglo pasado, por ejemplo, rebosa de manifiestos. Estos son así como golpes a palabras candentes y algo románticas que concurren a rematar la vida a situaciones económico-políticas ya prácticamente superadas.

Dos meses después, el 28 de agosto, el propio Ramos redacta también un manifiesto especial para su "Sociedad Brasi-

leña de Antropología y Etnología", que había fundado el 18 de junio de 1941.

"La Sociedad Brasileña de Antropología y Etnología —escribe— se siente en el deber, en este grave momento de la vida nacional, de reafirmar los principios científicos en que siempre se basó la Antropología en el Brasil, respecto al tratamiento de los problemas de raza y de cultura". Vienen luego disquisiciones sobre el racismo, con sus categorías de superioridades e inferioridades. Y a seguir: "Pero nunca estas deformaciones de la Antropología tuvieron una faz más intensa y activa, con los técnicos germánicos del racismo que elaboraron el armazón biológico de la filosofía nazista de la vida y de la cultura". Nuevas disquisiciones. Y, finalmente: "El Manifiesto de los antropólogos brasileños ya existía, a bien decir, en acción, cumpliendo las directrices históricas de nuestra filosofía de vida. Esta filosofía brasileña, respecto al tratamiento de las razas, es la mejor arma que podemos ofrecer contra la monstruosa filosofía nazista, que en nombre de la 'raza', trucida y saquea, en las tentativas de dominación del mundo". (...) "...queremos ofrecer a todo el mundo civilizado nuestra magnífica filosofía, en el tratamiento de las razas, como la mayor protesta científica y humana y el arma espiritual más poderoso contra las sombrías amenazas de la concepción nazista de la vida, este estado patológico de espíritu que pretende cubrir la humanidad bajo una densa e irrespirable atmósfera de duelo".

El calor político de Arthur Ramos estaba en auge. Un mes después, a solicitud de amigos, inicia en *Directrices* —un semanario de destacada línea antitotalitaria— una serie de emocionales artículos de divulgación antropológica a servicio del esclarecimiento popular, que publica hasta febrero de 1943.

En estos seis meses de periodismo idealista somete el fenómeno de la guerra al agudo tamiz analítico de la Antropología. La aprecia, por ejemplo, en relación a la Cultura, como un hecho determinado por sistemas de vida, pasibles, desde luego, de cambios pacíficos a agresivos y viceversa; en relación a la Antropología Aplicada, la "applied anthropology", de los ingleses, que tiene por objeto "comprender al hombre, a la personalidad cultural que se oculta bajo las epidermis de todos los colores"; en relación al racismo, cuya alianza produjo las odiosas distinciones entre "ariano", "semita", "negro", etc. Son tratados aún muchos otros aspectos, como el homosexualismo

patológico de los dirigentes del III Reich; el falso libro del Dr. Kurt Krueger, *Yo fui médico de Hitler,* que pretende ser de psicoanálisis; las consabidas "características psicológicas" del alemán creadas de acuerdo a los intereses nazis de supremacía; el "Jim Crow Bar" y la "Color Line" de los americanos e ingleses, semejantes a un hitlerismo sin Hitler; el panamericanismo como obra de unidad y esperanza del Nuevo Mundo, etc.

Más tarde, Ramos reunió todos estos tópicos bajo títulos generales, "Guerra y Cultura", "Guerra y Racismo", "La Guerra y el Negro" y "Guerra y Panamericanismo" y los publicó en un tomo único titulado *Guerra y Relaciones de Raza.* Este libro, de 1943, es quizá su prueba más elocuente de participación ideológica en la liberación del mundo. Las primeras palabras del prefacio señalan enseguida la orientación del mismo, que fue la del maestro, bajo el terror de las persecuciones desencadenadas por los superhombres invasores. "Nuestra guerra —escribe Ramos— es también una lucha ideológica. Ya no somos simples espectadores de ese choque de ideas de nuestro siglo, que está congestionando el mundo en sus fundamentos. Somos actores conscientes y preparados para el embate. Ningún sabio, ningún artista, ningún intelectual, podrá más aislarse en el retiro de su gabinete o en los rincones considerados inalcanzables de su mundo interior".

Pese a que la victoria aliada ya se esbozaba nítidamente en el horizonte y la gente salía a la calle a celebrar la ruptura del cerco de Stalingrado (18 de enero de 1943), Ramos seguía firmando o escribiendo manifiestos. Es del 29 de abril de 1943 su "Mensaje de la Sociedad Brasileña de Antropología y Etnología a los antropólogos de Gran Bretaña". Martillea la misma tecla de los anteriores, que debería insistir hasta el cansancio para la completa vulgarización de dichas nociones. "Fue poluta la verdad científica —dice— con las deformaciones de la antropología física creando el mito de la raza y de la sangre y con las deformaciones de la antropología cultural al adoptar equivocadas actitudes de un atrevido etnocentrismo". O entonces: "Ahora en la guerra, como mañana en la paz, la Antropología tendrá también su función normativa (. . .) Esa tarea será la de la comprensión y del respeto por las prerrogativas culturales de cada pueblo de la tierra".

El entusiasmo, la decidida voluntad de los pueblos libres y otros factores, precipitaron la liberación europea y el aniqui-

lamiento nipo-nazi-fascista. El 10 de junio de 1943 las fuerzas aliadas desembarcaron en Sicilia precedidas de un intenso bombardeo aéreo y en consecuencia el *Duce* dimitió, se disolvió su Partido e Italia firmó el armisticio; el 20 de julio de 1944 el coronel barón Von Staffenberg y otros altos oficiales alemanes atentan por segunda vez contra Hitler, agravando la situación interna de inseguridad política y favoreciendo el ánimo de los movimientos de resistencia; el 23 de agosto siguiente los propios franceses liberan a París, bajo el eco de incontenibles entusiasmos que la noticia produjo en todas partes, anunciada por las radios con los parlantes al máximo; el 17 de enero de 1945 Varsovia y más de 2,000 localidades aproximadamente son liberadas por las tropas soviéticas; el 12 de febrero de ese mismo año, la reunión de los Tres Grandes, en Yalta, Crimea.

Retornó, al fin, la Paz. Y con ella la confraternización, los abrazos y besos, llantos, alegrías y carnaval en las calles de Río, las películas americanas de exaltación rusa, la amnistía para los presos políticos, el desfile de los expedicionarios brasileños cubiertos de gloria en Italia. Recuerdo como si fuera hoy el nerviosismo colectivo de aquellos días imborrables. Había en todos una secreta y confiante esperanza en el advenimiento de un mundo mejor. Sobre todo en aquéllos que conocieron la lucha, en una u otra forma, como Ramos con sus manifiestos, sus artículos, su voz, su presencia, su insuperable valor moral.

Se comenzaron las tareas de reconstrucción y el líder político, Luiz Carlos Prestes, deja la cárcel después de nueve años de condena, y es elevado a Senador de la República. Lo vi, cierta vez, en el escenario de la Asociación Brasileña de Prensa, estrechando la mano a Ramos, ante los aplausos de un numeroso público, en ocasión de un acto de adhesión a los exiliados paraguayos que luchaban contra uno de sus gobiernos.

Este clima no duraría mucho. Se había predicho que con la pérdida de Roosevelt, fallecido apenas divisaba la coronación de sus esfuerzos en pro de la unión mundial, todo iba a cambiar de nuevo. Y fue cierto.

Desde entonces, se habla de un neofascismo, por una parte, y se creó la fobia del comunismo, por otra.

Estos pasos hacia atrás exigieron nuevas tensiones a Arthur Ramos. Volvió a concentrarse en su posición ideal, la de demócrata intransigente, no adhiriendo a partidos de izquierda, como muchos llegaron a suponer que lo haría, pero ni tampoco

cediendo un milímetro de sus convicciones antropológico-políticas a aquella situación algo confusa todavía.

Al contrario, se mantuvo haciendo protestas contra lo que le parecían errores y amenazas. Protestó, por ejemplo, contra una supuesta maniobra de magnates americanos que pretendía exportar negros de EE.UU. hacia el Brasil. No me acuerdo si lo hizo públicamente. Pero, sí, en sus clases, en sus entrevistas personales con los estudiantes más allegados y en sus charlas con amigos. Aquellos negros americanos no captarían enseguida la gran lección brasileña de democracia racial e inocularían allí el virus de sus odios al blanco, de sus reacciones "antilynchings", de sus "mob riots", secularmente implantados en sus corazones. Además, el pretexto de la propuesta de exportación encubría, sin duda, un anhelo de depuración racial estadounidense. Serían, sin duda, los señores suristas queriendo librarse del "colored" que los molesta, apilados como animales en sus "shacks", miserables cabañas sobre el barro de las tierras del Plaquemine, que Ramos visitó, investigando principalmente los cánticos negros de dolor y revuelta, los famosos "spirituals".

Otra de sus protestas en esa época fue contra la selección de inmigrantes europeos para el Brasil. No me acuerdo tampoco si la hizo públicamente. Pero su indignación era vehemente. Fui su testigo ocular, innúmeras veces, pues me había invitado a colaborar en su plan de mediciones antropométricas de estos inmigrantes. Con él y otros colaboradores, bajo su dirección, medimos cerca de 2,500 inmigrantes, cuyas fichas yacen todavía en los archivos de la Facultad Nacional de Filosofía para ser elaboradas y publicados los resultados. Pues bien, aparte de las mediciones, los datos de nuestras encuestas personales evidenciaban una gran masa de ex-nazistas, marginales de guerra, neuróticos acabados. Toda esta gente vendría a habitar nuestras ciudades, contrariando los planes gubernamentales de poblamiento rural, compitiendo con el ciudadano nacional, creando problemas y conflictos además de los que ya tenemos en considerable proporción.

En fines de 1948, principios de 49, se prepara para un nuevo viaje a las Universidades norteamericanas. Iría a repetir, sin duda, aquella gira tan provechosa de 1940-41. Pero algo resultó una sorpresa. Yo estaba con él, en su gabinete de Antropología de la Facultad, aquella tarde que recibió una sentida carta de uno de los profesores de la Universidad invitante, co-

municándole con anticipación que su ida quedaba pendiente a la condición de que sus clases pasaran previamente leídas. El hecho nos causó estupefacción y desencanto y. . . posteriormente, risa. De todos modos, fue una ofensa a quien traía bien comprobado su espíritu de demócrata indoblegable. Pero Ramos prefirió decirme que, más que ofensa, era un elogio, era un premio, era una medalla que iba a enseñar a todos. Sin embargo, no lo hizo, quizá porque no valdría la pena gastarse con el incidente.

Pocos meses después, como si fuera una reivindicación, era la Unesco quien invitaba a Ramos, y nada menos que para dirigir su Departamento de Ciencias Sociales.

Se puede imaginar qué efecto de bálsamo nos produjo esta distinción.

De allá, desde Francia, el gran maestro me comunicaba su entusiasmo, en cartas como la de 3 de octubre de 1949, hablándome de un "París intelectual de la *rive-gauche,* con sus grandes embates de ideas y un gran deseo de acertar", de un "París de nuestros grandes anhelos de justicia social", de un "París de la Unesco, que a pesar de muchos errores, desea hallar alguna salida del compromiso en este mundo tan dividido". . . Pero, a la par, se quejaba de la salud.

Veintiocho días después, fallecía, repentinamente. . .

FUENTES:

RAMOS, ARTHUR, *Guerra e Relações de Raca,* Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, Rio, 1943. 185 págs.

——, *Curriculum Vitae (1903-1945),* Rio, 1945. 119 págs.

——, Carta al autor, París, 3 de octubre de 1949.

RIET, LÁZARO, "Los días de la Guerra Mundial". Síntesis Telegráfica. (1939-1945), edición de la Revista *Latitud,* Buenos Aires, 1945. 158 págs.

TRÍPTICO EN HONOR DE GARCÍA MONGE

EN LA MUERTE DE DON JOAQUÍN GARCÍA MONGE

QUEDE inscrita en las páginas de *Cuadernos Americanos* la pena de los escritores, intelectuales y artistas de América por la muerte de don Joaquín García Monge, acaecida en San José, Costa Rica, el 31 de octubre de 1958, cuando el maestro tenía 77 años.

Recordemos que las ideas progresistas de nuestros pueblos tuvieron en él un guía y un defensor.

Editor emérito, "creador de la novela realista costarricense",[1] fundador y director de *Repertorio Americano,* revista que durante 39 años, hasta su muerte, difundió la belleza y combatió por la justicia, "don Joaquín", como le llamó la gratitud ciudadana del continente, fue un maestro en la más alta dignidad del vocablo.

Él advirtió los peligros sembrando paz.

Él apadrinó vocaciones, denunció los abusos del poder y fue un bizarro ejemplo de independencia y honestidad.

Su escritorio era el jardín de las ideas, y él las iba cortando hasta hacer de su revista un ramo permanente de iniciativas y pensares.

Cuando en 1929 le solicitaron datos de sí mismo para un registro editorial, el maestro tomó la pluma, la mojó en humildad y escribió lo siguiente:

"Yo no tengo biografía. Aún no he hecho nada que merezca recordarse. Hace como cuarenta años nací en Desamparados, en donde pasé al lado de mi madre mi niñez y la adolescencia. Hice los estudios primarios y secundarios en el Liceo de Costa Rica. Un día de tantos, se le ocurrió a don Justo Facio mandarme a Chile, a hacer estudios pedagógicos. Pasé en aquel país tres años, del 1901 al 1904. Volví aquí con carrera de profesor, que a saltos y brincos he ido recorriendo. En el ca-

1 ABELARDO BONILLA, *Historia y Antología de la Literatura Costarricense,* p. 133, Editorial Universitaria, San José, C.R., 1957.

mino me ha tocado ser director de la Escuela Normal y Secretario de Instrucción Pública. En ninguna parte he hecho nada. Ahora me refugio en la Biblioteca, sabe Dios hasta cuándo, mientras llega la hora de morir, que es la mejor. Hace como diez años me casé. Tengo un hijo que es toda mi ilusión. Si algo he servido al país es con las ediciones. La *Colección Ariel*, *El Convivio* y *Repertorio Americano* anduvieron y andan por el mundo diciendo que en esta minúscula Costa Rica ha sido posible crear un hogar intelectual, una fundación de fraternidad espiritual entre la gente de habla castellana. Por este lado y por el de la pequeña obra literaria que haya realizado (*El Moto*, *La mala sombra*, etc.), tal vez me recuerden los venideros en la familia y en la patria".

Esto dijo quien abrazó fraternalmente nuestro mundo sin salir de su cuarto, convencido, como decía el Estridonense, de que "no se juzgará según la diversidad de los honores, sino según mérito de las obras".

Recuerdo la bondad de su rostro, su andar como en aula y aquella elegancia que desprendía su talento, y que era como la alhaja de su pobreza. Siempre he creído que don Joaquín sólo tuvo dos trajes y el fantasma latente del recibo de imprenta, tan puntual y azañoso de cubrir como el de la luz. Pero no se hacía el chiquito ni el poca cosa, y esquivaba los golpes del medio con un orgullo tácito de maestro. Llovía torrencialmente y él se encerraba con sus tijeras y su correspondencia, las primeras para desprender de infinidad de periódicos el material de *Repertorio*, y la segunda para contestar a sus amigos e indagar cómo andaban los sucesos del mundo. Fue un gran cartero, y si hubiese caído en la filatelia ya le tendríamos ganancioso. Cuando don Joaquín escribía cartas, los marchamos de su alma quedaban en las letras y volaban las frases cortas por todos los ámbitos del idioma. Yo guardo las que me envió como si un tío abuelo me cumplimentase, como si por sus frases se colasen las ráfagas de los héroes, como si Martí me dijese "hijo mío".

Esos papeles transparentes, mínimos y como temblorosos en que don Joaquín escribía sus cartas, y esos tipos desportillados de su máquina de escribir, nos revelan cómo era su ser doméstico, que no amaba la pompa ni el *qué dirán* y sí la placidez de la obra cumplida. Pero no se crea que hablaba quedito y era todo senilidad. Cuando las cosas llegaban al oprobio, sabía

dar el manotazo estruendoso y emprenderla con látigos redactados. Piropos a la poetisa joven, consejos a los bisoños y cortesía al vecino, eso sí. Pero cuidado con tocarle sus arquetipos, cuidado con que alguien rebajase la dignidad republicana de sus principios: el *Repertorio Americano* amanecía debajo de la servilleta de los tiranos como en los tiempos del conde duque de Olivares, y se armaba la de Dios es Cristo.

Con excepción de ese viaje a Chile que él nos ha contado, y un intento de establecerse en Nueva York durante el desgobierno de los hermanos Tinoco (1919), don Joaquín nunca salió de Costa Rica.

Su caso era el de los troncos empecinados, que por más que los talan no se desenraizan.

A fines de 1952, don Jesús Silva Herzog, don Alfonso Reyes, don Diego Córdoba y otros ilustres amigos hicieron lo posible por lograr que viniese a México, con motivo del homenaje que le tributaría *Cuadernos Americanos*[2] en el número 1 de 1953. No fue posible. Se llenó de sobresalto, consultó su corazón e inventó el peligro de la altura. En el fondo quería venir, pero sucedió que sus pies lo aferraron al piso de la casa, y es de imaginar su lucha con aquellas plantas tenaces. Estaba tan ligado a su soledad, que si hubiese salido, el cuarto, y toda la biblioteca se habrían venido abajo con estrépito. Mi padre me ha contado que don Joaquín "salía él mismo a comprar la azúcar y el café", y que, a lo sumo, se tomaba la libertad de sentarse media hora en el poyo de un parque, mientras leía periódicos.

Algo se le fue desarrollando de complejo de aldea, de aler-

[2] *Cuadernos Americanos,* Año XII, Vol. LXVII, Nº 1, enero-febrero, 1953. En *Aventura del Pensamiento* (Homenaje a García Monge), participaron: Vicente Sáenz, Francisco Romero, Fernando Díez de Medina, Agustín Nieto Caballero, Baldomero Sanín Cano, Germán Arciniegas, Gerardo Molina, Alfredo Cardona Peña, León Pacheco, Manuel Pedro González, Alfonso M. Escudero, Alfredo Pareja Díez-Canseco, Benjamín Carrión, N. Viera Altamirano, León Felipe, Mariano Ruiz Funes, Max Aub, Luis Cardoza y Aragón, Mario Monteforte Toledo, Rafael Heliodoro Valle, Salvador Mendieta, Octavio Méndez Pereira, Natalicio González, Felipe Cossío del Pomar, F. León de Vivero, Luis Alberto Sánchez, Ángel Flores, José Ferrer Canales, Alberto Zum Felde, Carlos Sabat Ercasty, Andrés Eloy Blanco, Diego Córdoba, Alfonso Reyes, Andrés Iduarte, José Gaos, Rómulo Gallegos y Jesús Silva Herzog.

ta ante la malicia de la gente que le rodeaba; terminó por hacerse un ovillo y sentarse a formar su *Repertorio Americano* como un terco su idea fija. Lo asombroso es que este sedentario andaba por las oficinas de la inteligencia hispanoparlante, recibía adhesiones de todas partes, circulaba con el prestigio de una tribuna humana.

Tanto insistió, que su faena llegó a convertirse en una central inalámbrica, y el premio Cabot de periodismo le quedó tan chico que no lo pudo usar.

Todo lo recibía bien, menos la noticia de un viaje. Esto le desazonaba, era su "tabú", la hoja de tilo por donde podían herirlo. D'Annunzio le hubiera puesto fuera de sí. La noche que recibió el mensaje de don Jesús Silva Herzog para venir a México, no pudo dormir. Véanse párrafos de la carta que me escribió el 2 de noviembre de 1952 por ese motivo:

"Le voy a pedir un gran favor, y es que se entreviste con don Jesús Silva Herzog y con toda la habilidad que a usted le caracteriza, me lo convenza de que no puedo ir a México, como él quiere, a principios del año próximo. Es muy generoso don Jesús; con la nobleza con que dispone sus cosas y hace de *Cuadernos Americanos* la mejor revista que tenemos, ha pensado hacerme un honroso homenaje en el número de enero. Y él cree que yo puedo ir a recibir en unión de tantos amigos como tengo en México, ese número, en una hora convivial, sentados a la mesa de la amistad y el diálogo... pero no puedo, Alfredo. Yo soy un cautivo de las circunstancias personales en que vivo; no me puedo alejar de la casa. Aquí, a una de las poblaciones lejanas no hago viaje ni atiendo invitación si tengo que volver al otro día. Mis salidas son de horas. Me han invitado de Venezuela (en tiempos de Gallegos); ahora, Neruda, en Chile, me habla de ir a un Congreso de Escritores; antes —hace algún tiempo— nuestro admirado y querido Alfonso Reyes quiso que fuera a México, a estarme con ellos un mes; cuando Luis Alberto Sánchez tenía la Rectoría de la Universidad de San Marcos, me invitó a que llegara a Lima. La invitación de don Jesús es conmovedora y sufro mucho cuando pienso que no la puedo acoger. ¡Me ofrece hasta los gastos de viaje, qué le parece! Pero no hay modo de salir. Vivo con doña Celia; se pasa muy enferma, anciana ya, ancianos; no hay modo de dejarla. Este medio está lleno de prejuicios y suspicacias. No quiero que de mí se ocupen por acá. Por todos lados se me cierran

los pasos. Háblele de todo esto a don Jesús y tranquilícele el ánimo, de modo que se explique mi soledad y me disculpe. De todos modos, hoy y mañana, a todas horas, con don Jesús y los otros mexicanos e hispanoamericanos que allí viven, yo estoy. Siento no verlos de cerca, siento que no me vean. Don Diego Córdoba, alma grande, por encargo de don Jesús me recuerda y reitera la invitación. Ahora le contesto. Le hablo en términos parecidos a éstos con usted. Haga lo posible porque don Jesús no tome a mal mi negativa; en el alma me dolería que por esto se me resintiera. Si viera el enclaustrado que soy me ha de perdonar. Háblele de mi retraimiento, de mi soledad, de que todo tengo que hacérmelo. Si alguna vez —más adelante— saliera de aquí, sería *para no volver más.* No tengo sosiego ni consuelo si don Jesús no me perdona"...

Así, en ese tono, seguía el maestro disculpándose. Su ejercicio tenía gran espacio, muchas ventanas su alma, un continente era su idea, pero había engrillado su persona a circunstancias ambientales, y hablarle de un viaje era ponerlo a temblar.

Él mismo lo dijo: "Si alguna vez saliera de aquí, sería *para no volver más*". Ya salió don Joaquín al viaje interminable. Ya se decidió, por fin. Hasta en esto fue grande, porque antes de partir nos dejó su memoria, su obra y la huella perdurable de su amor y su fe.

Por *Alfredo CARDONA PEÑA*

GARCÍA MONGE

PALADÍN, PERIODISTA Y MAESTRO

CERCA de cuarenta años, con benedictina paciencia, Joaquín García Monge mantuvo encendido el horno donde se hizo *Repertorio Americano.* En el risueño San José de Costa Rica, pequeño islote de civilización entre el turbulento Caribe.

Cayendo y levantando sus finanzas, su devoción de publicista dio a conocer por el mundo a su patria chica moviendo, a la vez, el pensamiento y la conciencia de América. Valiosos li-

bros mexicanos vieron la luz al cuidado de don Joaquín, figura patriarcal siempre de pie y difícilmente algún buen escritor del Nuevo Mundo dejó de escribir en *Repertorio Americano* un artículo por lo menos.

Periodista y paladín. Es decir, buen abogado de causas que merecen la atención del justo y del valiente. Porque alzar la voz en estos tiempos que corren, muchas veces conquista castigos milenarios. Y él la alzó. Haciendo flamear la bandera de la paz universal, con el corazón alerta a la América subterránea, de perseguidos y víctimas de dictaduras castrenses, que andan de un lado a otro preguntándose qué pasó con Bolívar y con Morazán. Y en nuestro mismo México, a ratos, con Benito Juárez.

Ese Juárez que tanto amamos inspiró la última carta a García Monge. Hace meses apenas. Cuando le sugerimos la inclusión de la frase clásica del Benemérito en la Galería de Honor de *Repertorio Americano:* Entre los individuos como entre los pueblos el respeto al derecho ajeno es la paz.

Y ahí quedó en el último número, al lado de sentencias de Hostos, Martí, Sarmiento y Bolívar, como quien dice, del Estado Mayor de la dignidad americana.

Mas García Monge tan enfermo, se "comió" una palabra del ideario juarista. Y estábamos por aclarárselo llenos de cordialidad, cuando en un rincón de cierto periódico atiborrado de mayúsculas —culpas del tiempo son. . .— leímos que Joaquín García Monge había muerto en su Costa Rica ejemplar.

Tiempo habrá de que dialogue con Juárez. En citas de ultratumba que en noches propicias tendrán todos los grandes espíritus, precisamente para que no todo sea tinieblas acá abajo.

Allá por 1954 cuando fue derrocado el Presidente Arbenz, de Guatemala, y Honduras y Nicaragua estaban a punto de echarse sobre nuestra buena vecina, escribimos una carta abierta a don Joaquín. Invocando, a través de él, a los mejores hombres de Centro América para que pusieran el peso de su fuerza moral en un conflicto fratricida, cuando el sueño de unidad de Morazán parecía más que nunca delirio de paranoico.

Contestó el maestro. Aludiendo a que debía ser un hijo del México de Morelos y Juárez, quien llamara al orden en aquel terrible momento que un Canciller Imperial calificó de "Gloriosa Victoria".

Murió García Monge acabando octubre, víspera de la recordación litúrgica a los Santos. Y ¿quién más santo que él...? Santo con espada, parafraseando a alguien. Santo de la verdad que vivió en su rincón de Centroamérica atrincherado en modesto gabinete, con visera profesional y pobreza más profesional y —¡cómo olvidarlo!— con incomprensión que a veces acosa al hombre de alma despejada, sobre todo en pequeñas ciudades.

Así, no es de extrañar que uno de los ilustres publicistas de América a quien tanto debe la divulgación de nombres, ideas y algo mejor, ideales, poseedor del yacimiento aurífero de la modestia en zonas donde ella no abunda, no tuvo —hemos leído— el indispensable "smoking" para recibir un premio de campanillas que cada año ofrecen los EE.UU. a nuestras gentes de prensa.

Y es que Joaquín García Monge era de la raza de humanistas que nacieron para servir a los demás. A veces sacrificando su propia obra. Se dice pronto. Se sufre largo, pero al cumplirse la cita fatal con el sepulturero un mundo agradecido clama por uno. Con lágrimas, con flores, con recuerdos, con rabia. Porque en esta hora nona del egoísmo se van los mejores, como García Monge. Los Santos con espada.

En su honor bueno será transcribir unas líneas escritas por uno de los máximos héroes latinoamericanos:

Señor Joaquín García Monge.

Repertorio Americano. San José de Costa Rica.

Apreciable señor:

Cábeme el honor de saludar a usted afectuosamente y hacer de su conocimiento que he recibido la cantidad de 122.50 pesos oro norteamericano que por el digno medio de nuestro Representante en el Exterior, señor Froylán Turcios, residente en Tegucigalpa, Honduras, se sirve usted enviarnos para el sostenimiento del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua.

Me es grato rendir a usted y a las personas que han dado su óbolo para darnos muestras de solidaridad en la Causa que defendemos, nuestras gracias más expresivas.

Tengo a mucha honra suscribirme de usted fraternalmente. Patria y Libertad.

Augusto César Sandino.

El Chipotón, Nicaragua, 3 de enero de 1929.*

Por *Fedro* GUILLÉN

SUPERVIVENCIA DE GARCÍA MONGE

A los 77 años de edad, en las últimas horas del mes de octubre de 1958, poco antes de oficiarse la primera misa en conmemoración del día de Todos los Santos, se apagó en mi pequeña Costa Rica la ejemplar vida luminosa de don Joaquín García Monge. Vendría con la siguiente aurora la conmemoración de los fieles difuntos. En ambas fechas simbólicas habrá entonces que rendirle tributo a don Joaquín: en una, por su sitio destacado en el santoral de la dignidad hispanoamericana; y en la otra, porque honrar y llevar en el corazón a los que ya pasaron, si fueron ciertamente fieles y dejaron sembrada entre nosotros su semilla de luz, es proclamar como hecho válido que la obra del espíritu prevalece por sobre la extinción de la materia.

Dicho en forma diferente, hay muertos insignes que no mueren, que siguen y seguirán viviendo, que se inmortalizan, antes bien, cuando toman la barca mitológica que los conduce a su descanso eterno.

De esos muertos con vida perdurable tiene la cultura hispánica, entre los primeros, a nuestro don Joaquín: el paciente, el apostólico, el infatigable cohesionador de voluntades, de ideas y de inquietudes, que pudo mantener vivo, cerca de cuatro decenios, el milagro de su *Repertorio.*

Tocante a su humildad sin fingimiento sean prueba estas palabras, dirigidas a don Ernesto Rodríguez en 1929, según car-

* Tomado del libro *El pequeño ejército loco,* de GREGORIO SELSER, Buenos Aires, 1958.

ta que reproduce el escritor y catedrático de la Universidad de Costa Rica, Abelardo Bonilla, en su magnífica *Historia y Antología de la Literatura Costarricense.* Escribió en aquella fecha el maestro y compatriota inolvidable:

"Yo no tengo biografía. Aún no he hecho nada que merezca recordarse. Hace como cuarenta años que nací en Desamparados, en donde pasé al lado de mi madre mi niñez y la adolescencia. Hice los estudios primarios y secundarios en el Liceo de Costa Rica. Un día de tantos, se le ocurrió a don Justo Facio mandarme a Chile, a hacer estudios pedagógicos. Pasé en aquel país tres años, del 1901 al 1904. Volví aquí con carrera de profesor, que a saltos y brincos he ido recorriendo. En el camino me ha tocado ser director de la Escuela Normal y Secretario de Instrucción Pública. En ninguna parte he hecho nada. Ahora me refugio en la Biblioteca, sabe Dios hasta cuándo, mientras llega la hora de morir, que es la mejor. Hace como diez años me casé. Tengo un hijo que es toda mi ilusión. Si en algo he servido al país es con las ediciones. La *Colección Ariel, El Convivio* y *Repertorio Americano* anduvieron y andan por el mundo diciendo que en esta minúscula Costa Rica ha sido posible crear un hogar intelectual, una fundación de fraternidad espiritual entre las gentes de habla castellana. Por este lado y por el de la pequeña obra literaria que haya realizado *(El Moto, La mala sombra,* etc.) tal vez me recuerden los venideros en la familia y en la patria".

Así, tan bella y tan humildemente escribía don Joaquín en 1929, y así escribiría quince, o veinte, o casi treinta años después. Modestia igual es difícil encontrarla en hombre de letras y otras artes, muy dados a encumbrarse, mirar de reojo y ofuscarse frente a quien no sea de su capilla o credo.

Mas no he de hablar aquí de vanidades, sino de la modestia consubstancial en García Monge. Ya lo hemos leído: "En ninguna parte he hecho nada". ¿Nada? Las ediciones. Una pequeña obra literaria. Un hogar intelectual entre las gentes de habla castellana. Y concluía: "Tal vez (por eso) me recuerden los venideros en la familia y en la patria".

Excuso decir que con preceptores de tan alta categoría ética y humana como él, Brenes Mesén, Omar Dengo, Montero Barrantes, don Napoleón Quesada, don Juan Dávila. don Justo

Facio, tantos ilustres y sabios profesores más, igualmente desaparecidos, tuvimos los estudiantes costarricenses de mi generación —¡cómo han pasado los años y los lustros!— un grupo magisterial tan excelente, y no exagero, como acaso sólo lo haya en la Sorbona. Respetuosa admiración por ellos. Y al dejar las aulas, amistad sincera, gratitud ilímite del alumno a su mentor, cariño entrañable para el resto de la vida.

Eso sentía yo por García Monge, por su bondad, su generosidad, su estilo paternal: cariño entrañable, que en mis viajes al solar nativo me llevó siempre a visitarlo. ¡Su emoción al abrirme la puerta! ¡Su sorpresa por cogerlo desprevenido! ¡Su sonrisa grata! Y nos uníamos en un estrecho abrazo, aún más estrecho cuando llegaba la hora de la despedida. Después, sus letras, su peculiar estilo cortado:

"27 julio 55.—Mi muy querido Vicente: Yo soy y llego a pedirle disculpas por mi tardanza en escribirle. Así me pasa con todos. Viera qué mal quedo con mi correspondencia. ¡Trabajo tan *solo!*"

Subrayaba el adjetivo *solo,* porque no le era posible tener secretario, ni mecanógrafa, ni mozo de mandados. Para esos lujos no le alcanzaba. Todo lo hacía él mismo en su pequeño despacho: desde reunir el material hasta corregir las pruebas de su *Repertorio,* haciendo a veces equilibrio, porque ya no cabían los libros ni los papeles recién llegados en su atiborrada mesa de trabajo; y llevar las cuentas de su mínima contabilidad, generalmente al *Debe;* y trasladarse también al correo con su menudo paso, "porque no hay más remedio que ir a firmar por tantas cosas certificadas que me llegan".

¿No es acaso para conmoverse el apostolado heroico de este gran costarricense, prócer de las buenas letras que no producen, santo de la abnegación y del sacrificio, en mitad de este siglo de las máquinas, los consorcios, los anuncios bien pagados, la demanda urgente de intelectuales que se alquilen, el lucro y la comodidad a todo trance?

Sin embargo, jamás escuché de sus labios palabras de reproche contra nadie, que expresaran rencor o amargura. A lo sumo, en alguna de sus cartas "telegráficas", epístolas sintéticas de diez renglones, se dolía de nuestro inexplicable ambiente —"este polo de indiferencia en que aquí se vive"—, tan dis-

tinto del clima de oxigenación mental y moral que él deseaba para nuestra patria.

¡Desvío, indiferencia! Estos eran sus más fuertes vocablos, no obstante que lo tenían en realidad aislado, que se le ignoraba, que personas de mucha beatitud y viso lo señalaban como "peligroso bolchevique", y aún pretendían sus gratuitos adversarios negarle importancia al *Repertorio.*

Pero cerraba don Joaquín los ojos, se tapaba los oídos, se alumbraba con la luz interior de su propia conciencia, y seguía trabajando en lo suyo, en lo nuestro, en la cultura, en lo profundamente humano, en lo realmente justo, como Dios, su tenacidad y su heroísmo se lo permitían.

Al final de la carta que he seleccionado para bordar esta semblanza de García Monge, y que la escogí no sólo por lo que nos enseña de sí mismo, sino, además, por su extensión sorprendente de 26 líneas, me contaba del homenaje al poeta sin par, a la sazón recientemente fallecido, Andrés Eloy Blanco: "¡Cuánto nos ha dolido su ausencia!" Y en medio de su pena sentíase don Joaquín muy complacido con los trabajos de Diego Córdoba, Luis Eduardo Nieto Caballero —cumplió asimismo su jornada, sin torcerse, este varón incorruptible de Colombia— "y un poemita de don Alfonso Reyes, que Dios se lo pague". A continuación me explicaba lleno de congoja:

"Lo suyo ya lo tengo levantado (ya está en prueba), pero no faltan contrariedades. A última hora me perdieron el original en la imprenta, y me hallo con que no puedo corregirlo. ¿Le sería posible mandarme una copia? Hágame el favor y discúlpeme. Espero unos días su respuesta, porque en mi modesto homenaje al gran don Andrés Eloy, aunque el número se retrasara, no puede faltar su preciosa colaboración. ¿Me disculpará? Y mándeme más. Usted es de los encargados de explicar muchas cosas a estas patrias. Para eso tenemos el *Repertorio,* aunque este año 1955 ha sido fatal para la revista. Viera con qué lentitud salgo ahora. Pero no me detengo".

Y no se detuvo don Joaquín sino al borde mismo de la tumba, siguiendo a Mario Sancho, Brenes Mesén, Clodomiro Picado, muertos más bien de frío del alma que de mal de cuerpo, en la inclemencia de la estepa.

Pero en el caso de García Monge, frente al "polo de in-

diferencia" de que ya se hizo mención, tuvo el contrapeso espiritual de un mundo invisible que lo rodeaba; que se hacía presente; que lo apoyaba desde lejos; que le daba vigor y ánimo en centenares de cartas y de recados, como para no desfallecer ante el despego —que tanto duele— de lo más querido por más propio y más cercano.

Cabe advertir, sin embargo, que toda esa corriente epistolar no era sino el mensaje individual —íntimo podría decirse— que sus admiradores y amigos le enviaban a don Joaquín como tributo. Algo menos reservado se logró hacer en junio de 1945, cuando un reducido grupo de escritores, con varios meses de retraso, resolvió celebrarle al *Repertorio* sus bodas de plata. Y algo más se pudo realizar en enero de 1946, al publicarse el número 1,000 de la benemérita revista.

Pero eso no era bastante. Había que reunir las voces dispersas del habla castellana; convocar a los más prestigiados valores culturales de Hispanoamérica y de la auténtica España; sentarlos a pensar y a escribir sobre García Monge; y ofrendarle así el mejor lauro —esencia del espíritu— que se pudiera poner en las manos puras de aquel hombre excepcional, todo bondad y limpieza de corazón.

¿Mas cómo hacerlo? Otro maestro de nuestra América, otro gran sembrador de ideales y de cultura, don Jesús Silva Herzog, concibió la noble empresa, la puso en marcha, expidió las invitaciones al sin igual convivio, y en enero de 1953 ya tuvo reunido, en preciosa edición de sus *Cuadernos Americanos,* a lo más selecto de ese mundo invisible que con su pensamiento, su amistad, sus cartas y sus recados, apoyaban desde lejos a García Monge.

No pudo venir don Joaquín a recoger su galardón en México. Pero hasta su acogedor hogar del *Repertorio,* hasta su modesta casa en San José de Costa Rica, llegaron las adhesiones fervorosas, la estimación sin cortapisas, el hondo afecto de sus amigos, en 64 páginas emocionantes de la más autorizada revista contemporánea en idioma castellano, por lo que se refiere a decoro y altura de pensamiento. Allí, con García Monge, lo mejor de nuestra América y lo mejor de nuestra España.

"Voces de todos los países de nuestra lengua —decía Silva Herzog en sus *Palabras Finales*—; voces limpias y claras de mu-

chos de los mejores hombres; voces que nos han llegado de lejanos territorios: del mar, del río, de las llanuras, de las montañas. Y las voces, claras y limpias, se han juntado en estas páginas en rendido homenaje de simpatía y de admiración al hombre bueno, al hombre grande de la pequeña Costa Rica".

Ahora descansa, ahora duerme este hombre grande de mi pequeña Costa Rica, que reaccionó a la postre honrándole como benemérito de la patria. Pero ya dije al principio que García Monge es de los muertos con vida perdurable, porque dejó sembrada entre nosotros su semilla de luz, y porque la obra del espíritu prevalece por sobre la extinción de la materia.

Por *Vicente SAENZ*

TRES INTERROGACIONES SOBRE EL PRESENTE Y FUTURO DE MÉXICO

¿Cuál es la situación actual de la Revolución Mexicana? ¿Cuál será la tarea principal de los grupos revolucionarios en el futuro inmediato? ¿Cuál debe ser —dentro de esa situación y de acuerdo con esta tarea— el papel de los intelectuales?

Recientemente se efectuó la encuesta contenida en las tres interrogaciones anteriores entre nueve distinguidos intelectuales mexicanos de varias disciplinas: Víctor Flores Olea, ensayista; Carlos Fuentes, novelista; Jaime García Terrés, poeta; Enrique González Pedrero, sociólogo; Francisco López Cámara, sociólogo; José Luis Martínez, crítico literario; Jorge Portilla, filósofo y ensayista; Emilio Uranga, filósofo y ensayista; Leopoldo Zea, filósofo e historiador de las ideas. Algunos son jóvenes como Carlos Fuentes, que aún no llega a los 30 años; otros ya pasaron un poco de los 35 como Emilio Uranga; y tomó parte en la encuesta un hombre en plena madurez, no lejos del medio siglo, como Leopoldo Zea. Cada quien dijo lo que quiso al amparo de la libertad de pensar y de escribir de que se goza en México y que garantiza nuestra Constitución. Por todo esto *Cuadernos Americanos,* defensor sin tregua de los más sagrados derechos humanos, acoge con beneplácito en sus páginas las opiniones aquí vertidas sobre problemas de tan vivo interés para sus lectores.

— O —

Víctor Flores Olea: El problema del significado actual de la Revolución Mexicana se viene planteando en los últimos años en forma retórica y, ¿porqué no decirlo? demagógica. Para los encargados de "consagrar" en todos sus términos a la Revolución Mexicana, el problema del progreso social y político de México se presenta como el problema de una mayor

consolidación del orden social instaurado por la Revolución; ahora bien, quienes así piensan olvidan preguntarse, por una parte, cuál es el contenido real, la situación efectiva de este orden social instaurado por la Revolución; y por la otra, qué relación existe entre los principios fundamentales de la Revolución Mexicana de 1910 y el orden social que vivimos en la actualidad.

La Revolución Mexicana fue, en términos generales, una revolución democrático-burguesa (antifeudal), antiimperialista y popular (dentro de los límites de la reforma agraria y laboral). En cuanto revolución democrático-burguesa la Revolución se ha realizado, es decir, se ha *institucionalizado,* y entonces, ha muerto como tal revolución. Pero es preciso preguntarse: ¿La Revolución Mexicana existe en el presente como revolución antiimperialista y, limitadamente, popular? ¿La consolidación de la burguesía nacional, tal como se presenta en el momento actual, implica el antiimperialismo, por una parte, y por la otra, hace posible la solución democrática de los problemas populares que vive la nación mexicana? O por el contrario, es necesario reconocer que esos principios de nuestra Revolución de 1910 se encuentran cancelados en lo fundamental dentro del nuevo orden social que vive México, aún cuando sigan constituyendo el tema cotidiano de nuestros retóricos. A mi modo de ver la Revolución Mexicana ha muerto a fuerza de hacerse institución; pero a fuerza de hacerse institución burguesa ha dejado sin resolver los problemas de las masas populares. Las contradicciones siguen existiendo: es más, se ahondan sin cesar en el seno del orden social mexicano de hoy en día.

La Revolución Mexicana de 1910, en su momento, fue absolutamente necesaria y absolutamente progresista. La estructura social y política instaurada por la revolución, sin embargo, ha dado lugar a nuevas contradicciones. Y afirmémoslo de una vez: ellas no pueden ni podrán ser resueltas en definitiva, ni a partir del conjunto de principios fundamentales de nuestra Revolución, ni dentro de la estructura social y política que vive México en el presente. El problema de *la* revolución, en México, no es ya el problema de la Revolución de 1910, sino el problema de la solución de las contradicciones existentes dentro del orden social y político que vivimos en la actualidad. El progreso político y social de México —en contra de quienes adoptan la actitud demagógica a que me refería al principio—

no depende de la mayor *institucionalización* de la Revolución Mexicana, sino de la solución democrático-popular, es decir, otra vez progresista, de los nuevos problemas planteados por la Revolución.

Resultado de lo anterior: para quien siga viviendo exclusivamente de los temas, de los grandes principios orientadores de nuestra Revolución de 1910, el término revolución ha llegado a ser un término hueco, vacío de contenido. Es estar viviendo de los dividendos de una hazaña histórica pasada; es vivir no como revolucionario sino como rentista de una revolución institucionalizada, es decir, en un orden social que ya no es revolución.

En México, actualmente, es imprescindible el análisis, el tomar conciencia de las nuevas contradicciones del presente orden social mexicano. Tomar clara conciencia de ellas es el requisito fundamental de los grupos a quienes válidamente puede calificarse de revolucionarios. Si la actividad de los grupos revolucionarios, en México, de verdad revolucionarios, no ha de perderse en un puro ademán retórico, sin significación histórica, es primordial la "toma de conciencia" coherente, sistemática, continuamente enriquecida, de la realidad mexicana; y es primordial también la "toma de conciencia", el convencimiento, de que la solución de los problemas que vive el pueblo mexicano sólo puede darse bajo el supuesto de que el conjunto del pueblo irrumpa efectivamente, y no sólo formalmente, en la vida política de México. Ahora bien, como tal "toma de conciencia" no puede quedarse en un puro acto intelectual, sino al contrario, debe presentarse como la voluntad concreta de actuar en la historia, es imprescindible la unión, el esfuerzo en común de los grupos progresistas. Sólo así, los grupos revolucionarios de México pueden llegar a constituir una fuerza histórica, la posibilidad real de cancelar las contradicciones del México actual.

El problema de los intelectuales es un problema de política cultural y, entonces, de política *tout court*. En México, desde luego, es preciso luchar contra una doble forma de bizantinismo y esterilidad que viene definiendo la tarea de un buen número de intelectuales: por una parte, la tendencia de muchos de ellos a trabajar con supuestas categorías intemporales, "apolíticamente", se dice; tal actitud, sin embargo, a pesar de sus deseos,

no está menos definida histórica y políticamente. Por la otra, que sólo en apariencia es la inversa de la primera, nuestros intelectuales se han decidido a actuar "políticamente", pero entonces la política viene confundida con la burocracia. En el primer caso los intelectuales hipostasían la realidad histórica concreta y la convierten en "universal". En el segundo, tiene lugar la "consagración" de la realidad existente: el intelectual "vive" lo universal en su práctica cotidiana. En ambos casos, claro está, es común una actitud antihistórica —inmovilismo— de frente a las necesidades más urgentes del pueblo mexicano.

Es preciso insistir en que los problemas verdaderamente auténticos de los intelectuales sólo son aquellos que plantea *históricamente*, es decir, *realmente*, el mundo moderno; para los intelectuales mexicanos, además, son problemas auténticos los que plantea la realidad histórica de México.

A mi modo de ver, la significación histórica de los nuevos intelectuales mexicanos depende de su "toma de conciencia" de las contradicciones que definen ya el orden social y político de México, y de la articulación y expresión sistemática de las necesidades de nuestro pueblo. Es necesario que en México los intelectuales sean *orgánicamente* los intelectuales del pueblo de México. Es imprescindible la constitución de un bloque cultural y social que prepare y realice la solución de las contradicciones que vive la sociedad mexicana. Más que nunca, es preciso que los intelectuales preparen el advenimiento de una nueva fase en la historia de México: una nueva fase que implique la solución de raíz de los problemas de las masas populares de nuestra nación.

Para la nueva generación, México, en el presente, vive una época de transición. Sin embargo, ya se anuncian —están en vía de formación— las condiciones necesarias que harán posible una nueva época en la historia de México. Esta nueva época, no obstante, no se producirá mecánicamente. Es preciso acelerarla, actualizarla. Es preciso la formación de una "voluntad colectiva" que, en su día, la ejecute. Los intelectuales mexicanos, es decir, aquellos hondamente preocupados en y por la historia de México, deben ya cooperar a la formación de ese principio de "voluntad colectiva" —a la formación de una conciencia-acción, de una conciencia que llega a ser fuerza histórica —que determinará un día la solución democrática, progresista —es decir, fundamentalmente popular— de las contra-

dicciones nacionales. Sólo por este camino los nuevos intelectuales evitarán el bizantinismo, la esterilidad, y cobrarán verdadera significación histórica.

— O —

Carlos Fuentes: Un problema de conciencia afecta a todo aquel que, con lealtad, quiera hablar hoy de la Revolución Mexicana. ¿Es necesario afirmar que ésta posee plena vigencia, que la poseerá hasta cumplirse cabalmente? Al sostener lo contrario, ¿se hace el juego a la reacción clerical y maximilianista? Quien, acosado por semejantes dudas, echa un vistazo a la realidad mexicana, pronto se convence de que la única fuerza conservadora eficaz y activa que existe en nuestro país es la emanada de la propia Revolución, la que se esconde detrás de cierta retórica que, sin paradoja, podría denominarse "tradicional-revolucionaria", y que se ubica, para todos los efectos reales, en la derecha mexicana vigente —es decir, no la derecha confesional, castrense y feudal de los Miramón, sino la derecha estrictamente burguesa de un país que, al cabo, ha alcanzado la situación y los nombres de la modernidad. Quien quiera ver una fuerza política real en la academia infructuosa del P. de A.N. será, sin duda, menos agudo que los más vivaces panistas —que viven de los negocios y oportunidades ofrecidos por las verdaderas fuerzas conservadoras: las de la derecha de la Revolución. El propio clero, insuperable sabueso, ¿no se cobija bajo el ala de esa derecha, más que entre los residuos del conservadurismo décimonónico?

A partir de esta reflexión particular, puede pensarse, recta y generalmente, que una cosa es el proceso revolucionario de México y otra, una de sus etapas, la Revolución de 1910. El proceso general se inicia con la Revolución de Independencia y aún no termina. No podría decirse lo mismo de sus tres ciclos, las Revoluciones de Independencia, Reforma y 1910. Por más que las invocasen, ¿representaban don Antonio López de Santa Anna la Independencia, don Porfirio Díaz la Reforma, don Miguel Alemán la Revolución? Cuando la decadencia de una de las etapas se declara, su prolongación impide que continúe el proceso mismo, y se presenta el momento de prever una nueva etapa.

En los tres ciclos del proceso revolucionario mexicano co-

existe el movimiento de la clase popular y de una clase "rectora": criollos en 1810, clase media profesional en 1857, incipiente burguesía en 1910. En los dos primeros, la clase "rectora" se impone definitivamente sobre la popular para dictar a su arbitrio las bases del nuevo Estado. La particularidad de la Revolución de 1910 consistió en que las fuerzas populares, si no definitivas, sí alcanzaron una repercusión política esencial, reflejada en los Artículos 27 y 123 Constitucionales. Era natural: el fracaso de Madero había demostrado a la joven burguesía mexicana —y en particular a su cerebro, ese demonio de inteligencia que fue don Luis Cabrera— que sin la destrucción de las condiciones feudales del Porfiriato, su desarrollo como clase sería nulo.

El resultado híbrido fue un Estado de acusados perfiles socializantes dentro del marco del liberalismo individualista que lo define. El hibridismo permitió, a un tiempo, dar cauce a las exigencias populares y a las exigencias burguesas de la Revolución. Mientras una línea de fuerza parecía apoyar a la otra —la revolución popular destruyendo el marco feudal y ampliando el mercado interno, la burguesa creando capitalización y clases consumidoras— la Revolución de 1910 pudo ostentar un carácter, si híbrido, unitario. El *quid pro quo,* hoy lo sabemos, consistía en que la revolución popular servía a la burguesa, y no al revés. Hoy, victoriosa la burguesa sobre la popular, los herederos de la primera pueden hacer caso omiso de la segunda. ¿Es posible sostener que actualmente las dos líneas de fuerza se desarrollan al parejo? ¿Es posible afirmar que un movimiento obrero carente de independencia, que una educación en crisis, que una reforma agraria frenada, constituyen la expresión del movimiento popular frente a la acción, cada día más potente, de los intereses bancarios, industriales y comerciales? Obtenidas las condiciones para el desarrollo de la burguesía mexicana, los intereses populares han sido arrojados de lado.

El compromiso parece haberse roto. Para la facción más influyente de la burguesía mexicana, la Revolución —venerada en oratoria— ha cumplido sus objetivos: consolidar a la clase, darle existencia y poder. Segura de éstos, ha procedido a ampliar su influencia ligándose al capital extranjero. La conversión de la alta burguesía mexicana en apéndice queda bien clara en el último informe de la Asociación de Banqueros: allí se solicita, tácitamente, el regreso de las compañías petroleras norte-

americanas y, expresamente, la conveniencia de que el Estado entregue a la iniciativa privada "un importante grupo" de las empresas descentralizadas. Pero haríamos mal en no matizar cierta diferencia entre esta cabeza activa de la burguesía financiera y la burguesía que desarrolla actividades productivas, particularmente en el campo. La burguesía productora, en este momento, constituye una fuerza que apoya el progreso de México. Existe una diferencia entre quien produce algodón, recibe por él un bajo precio de exportación y debe comprar a alto costo su maquinaria importada, y quien especula sobre la devaluación de la moneda mexicana, "fracciona" las tierras comunales y pontifica la liquidación de Petróleos Mexicanos. La alta burguesía que pesa sobre la productora, más ciega pero más osada, más impaciente por más segura, estima que su desarrollo como clase privilegiada merece prioridad sobre el desarrollo general del país. En aras de una engañosa paz social (engañosa porque pretende aplazar los problemas de los cuales ésta, calificada por el verdadero progreso del pueblo, depende) intenta frenar la reforma agraria en provecho propio, sospecha que el movimiento obrero independiente daña a la productividad y debe sofocarse, y sostiene que la industrialización del país depende de la inversión sin tasa de capital extranjero.

Paralización de la revolución popular. Estancamiento de la burguesía productora, como consecuencia de dicha paralización. Avance de la alta burguesía mediante la alianza con el capital extranjero. Pésima distribución del ingreso nacional. Marginalidad económica, social y cultural de la masa mayoritaria del país. Presión sobre las nuevas clases medias que en treinta años, penosamente, han ascendido desde la masa marginal. La situación, ciertamente, rebasa con mucho los presupuestos de la Revolución de 1910, amenaza los presupuestos mayores del proceso revolucionario mexicano y exige un nuevo planteamiento de la problemática nacional. Esto no significa —subrayo— que los objetivos populares de la Revolución no tengan vigencia, y mucho menos que el proceso revolucionario mexicano haya terminado. Todo lo contrario. Significa que ese proceso debe acentuarse, que aquellos objetivos deben vigorizarse, frente a una alta burguesía que aprovechó la revolución popular mientras convino a sus fines, que aprovechó al Estado para consolidarse, que hoy aprovecha su ancilaridad internacional para enfrentarse al pueblo y al Estado. Significa

que la precaria "colaboración de clases" en que se prendió la unidad revolucionaria está haciendo crisis. Significa que el México político empieza a dividirse realmente entre la izquierda y la derecha, partiendo en dos, en la realidad si no en la ficción, al PRI.

En estas circunstancias, se presenta hoy el fenómeno político de dos fuerzas sociales en pugna dentro de una estructura de partido único, que pretende armonizarlas en bien de la unidad nacional y de la paz social. El hecho es que no pueden coexistir, en el mismo partido político, los trabajadores y la burguesía, sobre todo cuando ésta, cada vez más poderosa, introduce un factor de grave desequilibrio en detrimento de la clase obrera.

Tarde o temprano, los frentes políticos *reales* de nuestro país se habrán de definir. Acaso el choque de las dos líneas de fuerza de la Revolución de 1910 aún no se haga radical; acaso esta coexistencia revolucionaria se prolongue por algún tiempo. Pero necesariamente habrá de llegar el momento en que se tomen las decisiones a favor —o en contra— de un México que no es ya el de Porfirio Díaz, ni el de Calles, ni el de Cárdenas, ni siquiera el que Ruiz Cortines encontró hace seis años. Parecen bastante claros los puntos sobre los cuales habrán de versar esas decisiones. Pero una sería la respuesta que a ellos diese la izquierda, y otra la que daría la derecha. ¿Se defenderá o no la soberanía de México? ¿Mantendrá nuestro país su independencia y su tarea pacifista, o se alineará en uno de los dos bloques de la guerra fría? ¿Se cumplirá la reforma agraria con los elementos de crédito, trabajo, protección y honradez que merece, o se seguirá tolerando una velada restauración latifundista? ¿Se permitirá que el sindicalismo independiente se desarrolle, o continuará sometido a líderes corruptos, ineficaces y serviles? ¿La industrialización se realizará en beneficio de la alta burguesía y en detrimento del pueblo y de la independencia, o será planificada por el Estado con equitativa repartición de los sacrificios inherentes a un proceso tan arduo? En consecuencia, ¿la política de intervención estatal habrá de desarrollarse o será, para todo efecto real, sustituida por las bondades de la libre empresa? Y ahondando la consecuencia, ¿la cooperación internacional habrá de llevarse a cabo, de preferencia, mediante empréstitos públicos invertidos en provecho de la nación y secundariamente a través de inversiones reguladas por una ley *ad-hoc,* o se dejará el campo libre a las

inversiones directas que *no* se destinarán a las necesidades básicas de México? ¿Se reformará la educación a la altura de sus deberes populares? ¿Serán liquidadas las persistencias del caciquismo? ¿Se mantendrá a raya a la gran burguesía, se la obligará a cumplir sus obligaciones en bien de la colectividad? Estas preguntas ameritan decisiones que ya no se pueden aplazar. Aplazarlas, significa detener la verdadera Revolución Mexicana. Contestarlas positivamente, salvarla e iniciar su nueva etapa. En el primer caso se alentará, a la postre, el extremo de una acción popular violenta o de una insurrección reaccionaria descarada. En el segundo, México obtendría la más asombrosa primicia de la inteligencia y la previsión históricas.

La reagrupación de las fuerzas de la izquierda mexicana. La facción financiera pretende obtener posiciones dentro del Estado que la pongan en aptitud de liquidar situaciones identificadas con la dignidad y el verdadero —no el quimérico, no el "pérezjimenista"— progreso de México. Frente a este hecho, la izquierda tiene la obligación de organizarse cohesivamente a efecto de hacerse sentir dentro del Estado, criticarlo cuando falta a su deber y apoyarlo en su actitud patriótica. Por encima de todo, sin embargo, su tarea será la de organizar independientemente a los campesinos y a los trabajadores. La izquierda tiene en esto una grave responsabilidad, pues ella coadyuvó a burocratizar al sindicalismo. La creciente conciencia sindical, que no ha surgido gracias a la acción política de la izquierda, sino a pesar de su ausencia, como una muestra de vitalidad política popular, indica la urgencia de esta reagrupación. Sólo ella puede asegurar la continuación del proceso revolucionario mexicano, más allá de la definición cíclica de la Revolución de 1910.

Todo indica que empiezan a darse las condiciones necesarias para la creación de una izquierda, ya no retórica, ya no de "café", sino esencialmente válida. Las huelgas de telegrafistas y del magisterio pusieron de relieve la capacidad de los trabajadores mexicanos para actuar decidida y organizadamente a fin de alcanzar las mejoras apetecidas. El triunfo de ambas destacó, asimismo, la inutilidad de los líderes serviles. El paro de ferrocarrileros refrendó la acción sindical autónoma y puso de manifiesto la incompetencia de líderes inclinados a obtener escaños legislativos más que a defender los intereses de los trabajadores. Idéntica importancia tiene la conciencia de los tra-

bajadores de que los líderes son meramente transitorios y se encuentran sometidos a los intereses de los agremiados. Movimiento destinado a liberarse de la tutela del Estado, a disasociarse de la grotesca colaboración con la burguesía, a liquidar a los líderes corruptos, sobre él podrá fincarse una verdadera izquierda, independiente, positiva, sólida y mexicana.

En los últimos meses, el paternalismo político mexicano ha sufrido duros embates. No podía ser de otra manera: la Revolución Mexicana creó verdaderas clases sociales, colmó el vacío entre el Pater Presidencial y la masa anónima. Es decir: por primera vez en México, a la voluntad dictada desde arriba, se enfrenta la voluntad ascendente de la sociedad. Esto significa que, por fin, puede haber diálogo en México —y decir "diálogo" quiere decir "razón" e "inteligencia". No obstante, los canales normales de la expresión democrática en nuestro país se encuentran obturados. La prensa practica la mentira cotidiana, las cámaras legislativas la alabanza incondicional y la renuncia a la crítica, los sindicatos el acatamiento, los "partidos" políticos el silencio, la satisfacción o el vituperio. La llamada "ley de disolución social" se encarga de lo demás. Un pueblo, encabezado por la nueva generación de obreros, estudiantes, maestros, periodistas, escritores, profesionales, ha salido a hablar y a respirar al único lugar que queda: la calle. Se les ha contestado con gases y macanas.

Si esta peligrosa situación no ha de repetirse, es preciso abrir de nuevo los conductos de la expresión democrática. Es éste el máximo derecho que deben conquistar los intelectuales jóvenes de México. Se cumplen, sí, tareas esenciales como escritor, artista, profesional o científico. Pero en México, además, es fundamental oponer la crítica al dogma, la verdad a la retórica. El intelectual debe normar su lenguaje desde una actitud a favor de México: sólo de esa posición podrán derivarse sus advertencias secundarias en favor o en contra. El intelectual no puede ser apriorísticamente "anti" esto o "anti" lo otro. Tan inútiles son los "anticomunistas" delirantes que no están a favor de nada, como los "antiimperialistas" que denuncian a los Estados Unidos pero jamás se pronuncian sobre un problema mexicano. Creo que el intelectual de izquierda debe oponer a cualquier consideración la dignidad del hombre concreto: la izquierda es un humanismo o es una chapuza. Creo que el intelectual mexicano de izquierda no puede prestarse a complicidad

abstracta alguna. Creo que en la verdadera izquierda no caben "purgas" o "cazas de brujas", no tienen lugar ni los Beria ni los McCarthy. Creo que para la izquierda no puede justificarse agresión alguna contra un pueblo y su soberanía, trátese de la soberanía y del pueblo de Guatemala, de Hungría, de Egipto o de Líbano. Pero mi mayor convicción es que el intelectual tiene el deber exacto y permanente de dar voz a las exigencias de la verdad revolucionaria mexicana y de oponer *otro lenguaje* al cresomesiánico de las convenciones bancarias y al proconsular de los buenos socios. De lo contrario, pronto hablaremos sólo el idioma de éstos.

Si sus palabras no las dictara el rencor, Vasconcelos tendría razón al decir que "el mal sin castigo pesa sobre la sociedad por generaciones como pesa sobre el individuo". Y el intelectual es el hombre culpable por definición: es la inteligencia, pero permite que actúe la estupidez. Es culpable en un sentido más grande. Cuando nadie asume la culpa, él debe asumirla en nombre de todos. Nosotros no somos inocentes. Hemos heredado las culpas de la simulación, del oportunismo, del rencor. En mayor o menor grado, nosotros, la generación joven, hemos participado de todo esto, vivimos un México donde la única verdad respetada es la mentira y el único valor reconocido el dinero. Pero lo importante es sentirse culpable al principio, para no sentirse inocente al final.

— O —

JAIME GARCÍA TERRÉS: Ya no cabe hablar de la Revolución Mexicana (el movimiento social conocido por ese nombre) como de un fenómeno actual. Se trata de un ciclo histórico que se inició en 1910 y fue prolongado y complementado en sucesivas fechas y por diversos hombres, pero que ya debe juzgarse concluido. Entendámonos: no quiero decir que sus programas hayan sido cumplidos, ni tampoco insinúo el agotamiento de las posibilidades de reforma social. Enuncio simplemente un hecho: lo que en estos años se ha dado en llamar Revolución Mexicana no es sino una evidente burocracia, más o menos estática, más o menos (menos que más) emparentada con los principios, a menudo sólo implícitos, de aquel movimiento; en todo caso ajena a la dinámica interna esencial a cualquier proceso revolucionario. El rótulo primigenio ha venido a constituir un mero

símbolo. O mejor, un pretexto anacrónico que refuerza una plataforma política a todas luces insuficiente.

En cambio, nada impide apuntar la subsistencia de una *actitud revolucionaria,* o progresista, en las nuevas generaciones de México. Aislada siempre, cobijada a veces dentro de la burocracia oficial, otras veces inhibida por las circunstancias imperantes o por el escepticismo, o bien expectante e indecisa en el propio lindero de la acción política, tal actitud existe, y aguarda la oportunidad de un esfuerzo coordinado que la manifieste con efectiva trascendencia. No es, claro, una postura unitaria. Sin embargo, se percibe en ella, y podría fomentarse, la semilla de una comunión mínima, bastante para augurar, de ser orgánicamente viable, su acordada operación eficaz.

Para cuantos anhelan un cambio radical de nuestras condiciones, el paso principal consiste en la búsqueda de una elemental congregación y de instrumentos ejecutivos adecuados, esto es, en la integración de una auténtica izquierda nacional, sin perjuicio de las inevitables diferencias de matiz político y antecedentes ideológicos. En cuanto a su tarea subsecuente, sólo se me ocurren *a priori,* en general, banderas un poco abstractas; lo cual significa que el segundo paso tendría que ser el estudio en común de los principales problemas de México, a manera de concretar factibles caminos para su gradual resolución. A pesar de todo, y como quiera que la conjunción definitiva y el estudio metódico en común importan por ahora objetivos casi utópicos, pueden adelantarse desde luego ciertas metas fundamentales y urgentes. La creación de un genuino periodismo de combate, por ejemplo. Lejos de mí el inferir la ausencia, en la actualidad, de periodistas valientes, honrados y de pensamiento liberal. Pero la naturaleza de los grandes diarios hace improbable el pleno ejercicio de aquéllos. Por otra parte, los periódicos menores que profesan nominalmente una libre crítica progresista, además de contar con una desdeñable difusión, declaran una filiación sectaria, cuyo patrocinio repugna —y no sin poderosas razones, que, al menos para mí, son convincentes en sustancia— a una gran proporción de esa incipiente izquierda mexicana. Asimismo precisa emprender el saneamiento sindical. Aquí y en cualquier rincón del mundo, una izquierda que no se apoya en los obreros, y que no les incluye sinceramente en sus programas, es una izquierda vacía, una simple orientación teórica sin contenido real ni brazos sólidos que la desempeñen; casi

una vaga coquetería de salón. En México, en donde ni siquiera el Partido Comunista (y de allí que no constituya una fuerza verdadera, como quisieran algunos, ni un peligro, como pretenden otros) puede alegar la participación de efectivos contingentes obreros, la dificultad del problema es diáfana, mas no por eso resulta lícito soslayarlo. El hecho es que urge, a la par, rescatar a la clase obrera de su invalidez tradicional frente a la superstición y el conformismo, y promover en ella la conciencia de sus responsabilidades y de sus posibilidades, canalizadas a través de una vigilante red sindical que pueda entregarse al planteo y a la solución de las cuestiones que le son peculiares, en lugar de alimentar incondicional y mecánicamente a la consabida burocracia oficial. Por cierto que ésta, en ocasiones, protege los intereses obreros; no es infrecuente, sin embargo, que también los traicione; y de otro lado, quizá ninguna amenaza contra el sindicalismo sea tan temible como el aprovechamiento sistemático, por el estado, por sus agencias o por el Partido en el poder, de las organizaciones de asalariados, en cuanto tales organizaciones, anteponiendo los designios eventuales del propio estado, o de los hombres que lo representan, a las funciones específicas de aquéllas. Un sindicato entraña, en no pocos aspectos, un factor político; en manera alguna parece legítimo convertirlo en un Partido, en integrante directo de un Partido (huelga aclarar que cada obrero, en tanto que individuo, es muy libre de inscribirse en la agrupación electoral que más le convenga, y que en consecuencia un sindicato puede llegar a ejercer así una influencia política *indirecta),* o de plano, en dependencia virtual de un régimen establecido. Esto es lo que en otros lugares se ha denominado, con absoluta franqueza, sindicalismo vertical, y esto es lo que, mediante instituciones o costumbres menos francas, pero con parejo daño a la evolución social, hemos venido padeciendo en México desde hace largos años. Las escasas excepciones confirman la dolorosa regla.

Por lo que hace a las perspectivas inmediatas, el panorama es muy confuso. Sucede aquí — a salvo las debidas proporciones— lo que en el mundo entero, en donde, orillados a escoger entre la diplomacia de Mr. Dulles y los asesinos de Nagy, entre la retórica roja y la retórica blanca, los hombres libres se debaten en vano, permanecen con los brazos cruzados, se someten al mal menor, o asumen una actitud de idéntica agresiva hostilidad contra ambos extremos, contra ambas demagogias, frente a las

dos mentiras. En México la situación no es tan grave, claro está, pero no deja de guardar cierta semejanza formal con tamaño dilema planetario. De un lado, aparece el PRI, inapelable expresión electoral del régimen, con todos sus vicios, sus errores y sus miopías. Una imponente maquinaria que no es sino un aparato burocrático más, nutrido, en lo económico, en lo ideológico y aún en lo administrativo, por la voz suprema, de la que sólo es reflejo y ampuloso heraldo. Se llama a sí mismo revolucionario; con mayor justicia podría calificársele de conservador, aunque a su modo y de sus especiales tradiciones. De cuando en vez confiesa precarios afanes de renovación interna; jamás ha llegado a proponerse lealmente el otorgamiento —pues dentro de nuestra actual estructura es él quien ha de dispensarla— de una efectiva libertad en materia de elecciones; libertad que no priva siquiera dentro de su propio seno. El PRI, cocinero palaciego de sufragios aderezados al gusto; tácito ministerio electoral; oficioso gestor de la democracia republicana. De otro lado advertimos, antes que una oposición organizada en diversos partidos —ninguno de ellos satisfactorio, por lo demás— la notoria vulnerabilidad política de las masas mexicanas, latente puerta abierta a la explotación del pueblo por las numerosas y persuasivas facciones retrógradas, las cuales suelen procurar su acceso mediante la repetición malintencionada de seculares conjuros demagógicos que se reducen a capitalizar, velando los propósitos, el ambiente clericalismo, el resentimiento colectivo, y un arraigado apetito de cambio por el cambio mismo. Es cierto que tal vulnerabilidad parece haber decrecido con el transcurso del tiempo. Pero no nos hagamos ilusiones: ello es fruto de un escepticismo cada vez más taxativo, que no de la madurez. Nadie sabe lo que acontecerá el día en que se confiera al voto universal un reconocimiento incondicionado. El mexicano de las clases inferiores tiene aún una morbosa tendencia a confiar en el político "paternal" (sobre todo si descubre probabilidades de caudillaje), que le habla un lenguaje vigoroso y en términos que aquél está acostumbrado a reverenciar. Admito —es más: deseo— la posibilidad de un error en este punto; mas la evidencia de la reciente historia nacional se antoja abrumadora, y mi experiencia personal al respecto —aunque limitada— es también concluyente. De aquí el temor, no desprovisto de fundamentos, que nos hace no luchar con demasiada convicción contra un organismo político tutelar. Al fin y al

cabo —nos decimos los liberales— si de lo que se trata es de salvaguardar los derechos del hombre y de la sociedad, es preferible la tolerancia de un sistema viciado y defectuoso —pero que se ha mantenido dentro de los límites del decoro—, a aceptar el riesgo de un advenimiento de consecuencias imprevistas.

Con todo, las cosas no pueden quedar así; si semejante resignación se perpetúa, equivaldría a sancionar el aplazamiento indefinido de cualquier concebible evolución social y política. Tenemos, pues, tres caminos ante nosotros: o bien se corre el riesgo señalado; o bien se confiere al Partido oficial una mayor autonomía y creciente elasticidad, y se promueve la inteligencia y discreción de sus dirigentes; o bien se logra la constitución de un Partido político independiente, capaz de orientar y convencer al pueblo sobre sus legítimos derechos y deberes, al margen de la rutinaria capitalización de sus debilidades. Por desgracia la tercera vía es impensable para un futuro inmediato, ya que implica un sinnúmero de factores previos; entre ellos, como veíamos más atrás, la educación de las clases laborantes, la congregación de elementos hasta hoy aislados y la disposición de adecuados medios de difusión. Y los dos primeros caminos competen mejor a la voluntad del gobierno, que no a nuestra decisión privada. A nosotros, condenados por ahora a ser amantes platónicos del progreso, nos queda únicamente —algo que nadie puede arrebatarnos— la facultad de ponderar y sugerir.

Pienso, como es obvio, que la solución ideal, la meta última, estriba en la plena libertad del voto. Pero ésta, a su vez, es inseparable, para ser verdadera, de la educación cívica, económica y moral, de las masas; educación que los regímenes revolucionarios no tuvieron tiempo de iniciar, y que sus sucesores se preocuparon en no impartir, como no fuera a través de fórmulas inocuas o tendenciosas. Ahora bien, dicha educación, en extrema instancia, no podrá consumarse sino al calor de la experiencia viva, de la efectiva participación electoral del pueblo. Y así caemos en un círculo vicioso, que sólo será posible romper si el régimen o los regímenes próximos ponen cuanto está de su parte para asegurar, poco a poco y con toda lealtad, un mínimo de madurez popular, a fin de asumir algún día un riesgo que tarde o temprano tendrá que ser asumido, bajo pena de propiciar, quiérase o no, ciegas y subterráneas corrientes de insurrección reaccionaria. Por lo demás, huelga aclarar que la libertad del sufragio no excluye ni la subsistencia de un Partido

apoyado, aunque necesariamente sobre bases distintas de las actuales, por el gobierno, ni el nacimiento del nuevo Partido revolucionario cuyos principios y presupuestos hemos apuntado en anteriores párrafos. Más aún: considero que la medida inicial tendiente a realizar, en día no lejano, la completa libertad electoral, consiste precisamente en una reforma sincera y radical —que ya se antoja impostergable— del presente Partido gubernamental. No —entiéndase— un mero cambio de siglas y funcionarios, sino una renovación auténtica de premisas, métodos, estructura, objetivos.

Se dirá que, ya en las circunstancias prevalecientes, el Partido oficial es incuestionablemente mayoritario, puesto que cada vez en mayor número, se adhieren a él, sin reservas, nuestros mejores hombres y considerables contingentes populares; y que por tanto no es precisa reforma alguna. Esta es una verdad a medias. No cabe poner en duda esa creciente adhesión colectiva. Pero en la mente de todos está la naturaleza de sus motivos, que no son otros que un triste fatalismo, al cual se añaden, alternativamente, el escueto deseo de alcanzar por la ruta más fácil un puesto burocrático, y el legítimo afán de actuar en política aprovechando los únicos medios eficaces con que en la actualidad se cuenta, más bien que recurriendo a los instrumentos estériles de una oposición hasta hoy inoperante, fincada en la complicidad hipócrita, en móviles retardatarios o, en el mejor y más improbable de los casos, en un puro romanticismo ajeno a la realidad que nos circunda.

¿Cuál debe ser, dentro de esa situación, el papel de los intelectuales?

Siempre que se propone una cuestión similar, me digo automáticamente: Bueno, ¿y por qué se debate con tal frecuencia el papel político del intelectual, y jamás la función del artesano, del zapatero o del carpintero? Pues en definitiva la misión del uno y la del otro difieren mucho menos de lo que se suele tener presente. Ambos son ciudadanos; ambos están vinculados a una especialización de sus energías. Sin embargo, si todos reconocen que el deber de un zapatero, en tanto que zapatero, es el de confeccionar buenos zapatos, es difícil que se admita que la obligación de un escritor, en cuanto escritor, sea la de escribir bien, o que la tarea específica de un pintor consista en pintar buenos cuadros, o que el compromiso profesional de un filósofo radique en el ejercicio sereno, ecuánime, de la filosofía, etc.

Jamás deja de atribuirse al intelectual, particularmente al artista, una responsabilidad privativa. No se juzga permisible que el escritor, por ejemplo más cómodo, sea ciudadano *además* de ser escritor; su actividad íntegra ha de responder, de algún modo, de esa ciudadanía, rectora de su pluma todavía más que de sus actos directamente políticos.

Esta singularización me parece, al propio tiempo, justa e injusta. Justa en principio. El intelectual no es, por supuesto, un especialista del mismo orden que el carpintero o el herrero. Trabaja con la inteligencia, diría Pero Grullo; nosotros añadiríamos que la inteligencia constituye su materia prima, sus armas y su objetivo. Y ¿cómo desligar la inteligencia —clara esencia de lo humano—, cómo apartar la comunicación —que es la perspectiva que mueve y justifica al intelectual—, de sus inevitables relaciones, causales o ancilares, con la vida social y política? La injusticia está en la acostumbrada descendencia de este postulado seguro, en el efímero proselitismo de sus miopes derivaciones. Una cosa es patentizar la dimensión social de las letras, del arte, de la ciencia; y otra, muy distinta, adscribir la creación y la investigación, en esos terrenos, al servicio de un programa predeterminado, al acatamiento de una estrategia externa. Bien que haya un arte político, si lo dicta la intimidad de la conciencia; después de todo el arte no rehuye ingrediente alguno, con tal de que ningún factor nutricio prevalezca sobre la indispensable honestidad del artista, ni sobre los valores universales que conforman la razón primordial de su obra. En buena hora que el escritor y el filósofo aborden temas de expreso carácter social; mal harían en desechar la vocación o la pasión que los empuja a considerarlos. Aun la necesaria objetividad de la ciencia resiste incólume la preferencia del científico por ciertos campos de investigación que, en rigor, pudieran estimarse aconsejados por el interés circunstacial de un imperativo político, y no solicitados por el normal desenvolvimiento intrínseco de sus labores; ello a condición de que no se trastorna tendenciosamente la neutralidad de los métodos ni el frío registro de los resultados. Lo que no cabe en ningún caso son las reglas generales, ni las imposiciones de hecho o de derecho, ni el chantaje moral o material.

He dicho que no caben las reglas generales. Debo ahora matizar aquella frase perentoria y, acaso, corregirme un poco. Mi desconfianza de las generalizaciones restrictivas de la liber-

tad intelectual, con la reserva —casi tautológica— de las normas que atañen desde dentro a cada género de actividades y que las rigen ineluctablemente, nace de una profunda convicción y es corolario tanto de estas últimas normas cuanto del somero análisis aquí expuesto. En todo momento he creído que el secreto de la eficacia del intelectual radica en el libre despliegue de sus facultades, en su lealtad para consigo mismo, en su espontánea, instintiva exploración de la realidad y de su propia hondura. Semejante creencia no podría conciliarse con la admisión de una pauta general que pretendiera confundir peculiaridades inconcusas, frustrando el albedrío creador y falsificando la operación irreductible de las conciencias individuales. Sea lo que fuere, pienso que los intelectuales sí tienen un deber común; deber que presenta dos caras, o, como dirían los juristas, que se traduce en una obligación de hacer y en una obligación de no hacer, ambas correlativas y consecuentes. Por una parte, jamás ha de transigir con la mentira social y política que nos envuelve; por la otra, le compete desentrañar y combatir esa mentira, esa complicada maraña de prejuicios, simulaciones, verbosidades fraudulentas, condenaciones farisiacas, fautorías deluctuosas, complacencias con el fuerte y compadrazgos con el torpe, que ha venido a ser el meollo de nuestra circunstancia, y cuya paternidad comparten un sentido moral decrépito y una perversión, multilateralmente auspiciada, de la dignidad civil.

Sea ésta la misión del intelectual revolucionario (aparte sus posibles militancias directas, pues en tal aspecto el intelectual no se distingue de los demás ciudadanos, si no es en el mayor grado de responsabilidad que le deparan sus especiales aptitudes). Suele repetirse que la verdad no tiene color político; yo tengo la certidumbre de que en ella han de sustentarse las revoluciones que aspiran a una validez definitiva, y que en ella misma se esconden las únicas armas irrevocables.

— O —

Enrique González Pedrero: La Revolución Mexicana —tercera etapa de nuestra revolución libertaria que se inició con la Revolución de Independencia y continuó con la de Reforma—, fue una revolución democrático-burguesa, antifeudal y antiimperialista. Es decir, trató de acabar con el feudalismo agrario-político del porfiriato, llevando a cabo la repartición de la tierra en beneficio de quienes la trabajan; hacer efectivo el

sufragio y la no reelección y crear una economía nacional hondamente enraizada en lo nuestro.

Considerada dialécticamente, podemos dividir a la Revolución Mexicana en tres etapas. La primera, la *tesis,* está formada por los gobiernos de Madero —régimen de transición— y Carranza. Es la etapa de los primeros intentos de nuestra naciente burguesía por constituirse como clase social. La *antítesis* o segunda fase, está integrada por los gobiernos de Obregón, Calles y Cárdenas. Es el momento de la clase media de izquierda, que lleva a cabo la mayor parte de la reforma agraria y sienta las bases de nuestra incipiente industrialización. El ideólogo de la primera etapa, don Luis Cabrera, al acusar a los revolucionarios de esta fase de desviarse de las metas que los revolucionarios "de entonces" —de 1910— se habían propuesto, objetiva las diferencias cualitativas y cuantitativas entre los dos momentos revolucionarios. La *síntesis,* o sea la etapa de la revolución que niega, conserva y supera a las anteriores, es la formada por los regímenes de Ávila Camacho, Alemán y Ruiz Cortines. Es la época en que la burguesía nacional se ha institucionalizado —como clase y como poder político.

Veamos, por otra parte, la evolución histórica del Partido en el poder que surge mediada la segunda etapa revolucionaria. En el *Partido Nacional Revolucionario,* nación y revolución van unidas un poco imprecisamente: la revolución en el poder trata de definirse y comienza haciéndolo nacionalmente; es la época de las "confusiones" políticas, pero también de nuestro naciente nacionalismo. La nación está antes de la revolución, o mejor, la pequeña burguesía nacionalista trata de unificar el país a través de la revolución, que garantiza a los nacionales mejores niveles de vida. Años más tarde, el Partido se convierte en *Partido de la Revolución Mexicana.* La revolución se ha encontrado. No tiene antecedentes "exóticos"; ha nacido en México y trata de resolver problemas mexicanos. Es su época más significativa, la época de Cárdenas, la del petróleo, de la dignidad mexicana. En su tercera etapa —ya lo hemos dicho— la revolución se institucionaliza: el Partido se llama entonces *Revolucionario Institucional.* No obstante, los términos revolución-institución son antagónicos, contradictorios. Pero toda contradicción debe resolverse y en México lo hace "jurídicamente": así surge el régimen "de derecho". En el régimen de derecho

es, por supuesto, la institución la que prevalece sobre la revolución: *la burguesía se ha solidificado.*

Ahora bien, la reforma agraria con la que se trató de resolver el problema fundamental de México —sin ella no había posibilidades de formar un mercado interno amplio— se realizó en forma incompleta haciéndose casi nugatoria en la fase "institucional"; la historia del sufragio efectivo es una leyenda tan conocida que no amerita comentario y la no-reelección se transformó en *cooptación;* por último, nuestra incipiente economía se fue haciendo cada vez más dependiente del capitalismo financiero extranjero.

Hoy, la ecuación política "revolución-institución" sigue vigente. Prevalece la opinión tácita y, a veces, expresa de que no es posible, por el momento, ir más adelante y que, si bien no hay que retroceder, tampoco es posible el avance: Ni pasado ni futuro, sino presente que conserva, que retiene, que institucionaliza, que se hace oficial. Pero este presente está más nutrido de pasado —quiérase o no— que de futuro, de recuerdos que de porvenir: "¡la Constitución de 17 es nuestra bandera!", luchamos por un México de hace cuarenta y un años; no se trata de alcanzar nuevos objetivos, puesto que los programas de 1917 siguen siendo los programas de México en 1958. Esto significa que, o bien la Revolución Mexicana retrocede cuarenta y un años en la historia política del país o bien, que en este lapso, la Revolución de 1910 no ha cumplido sino muy parcialmente con las obligaciones que contrajo con el pueblo trabajador de México. Mientras la burguesía se consolidaba como clase y se afianzaba en el poder —durante las dos primeras etapas de la Revolución— hizo concesiones "populares" y cumplió, parcialmente, las promesas hechas al pueblo para contar con su apoyo. Después —en la tercera etapa— cuando la *burguesía* es clase y poder, cuando la *burguesía* ha abolido la propiedad feudal del porfiriato en favor de la propiedad *burguesa* "revolucionaria", cuando se siente segura de sí misma, rompe el compromiso tácito con las clases populares y la Revolución democrático-*burguesa* se desprende del primer término de la ecuación y, con él, de su mismo carácter revolucionario. Concluyendo: creo que la Revolución Mexicana, al institucionalizar a la *burguesía* nacional como clase, como poder económico y poder político, ha llegado a su *fin natural.*

Dejar de pensar en una revolución mexicana de duración

ilimitada y tratar, de acuerdo con el tiempo y la realidad en que vivimos, de reagrupar a las izquierdas de México para completar nuestro ciclo revolucionario.

Luchar contra la sombra de *simulación* que flota sobre México: ser o no ser, pero auténticamente; estudiar a fondo y apasionadamente, pero sin abandonar el arma de la crítica, la historia de México para poder servirlo mejor y esperar —preparándola— la coyuntura histórica que nos permita ingresar un día en la política nacional, pero como decía Ortega, "sin abandonar un átomo de nuestra sustancia"... reclamando "el pleno derecho a hacer una política poética, filosófica, cordial y alegre"... Algo más. En nuestro tiempo, para ser *Político* se necesita ser *Hombre* de ideas y, para tenerlas, se requiere ser Político —es decir, actuar sobre la realidad transformándola— con dignidad humana, de dimensión humana.

—O—

FRANCISCO LÓPEZ CÁMARA: La fase peculiar en la que entró la Revolución Mexicana desde hace algunos años ha sido causa de que se cometan no pocos errores cuando se trata de juzgar su situación actual. Hay quienes dicen, por ejemplo, que la Revolución está "liquidada". Otros, menos generosos, la consideran como un movimiento fracasado. Y, en fin, no faltan los que simplemente la tienen por "traicionada". El fondo real de todas estas apreciaciones es, en esencia, el mismo. Es el resultado de una concepción *utópica* de la Revolución. Sus consecuencias representan frecuentemente derivaciones peligrosas que desvirtúan el verdadero contenido de ese proceso histórico. La Revolución no es, para esta concepción, sino el ingreso al mundo de la resurrección general; es una oferta de salvación para las masas enteras del país. En sus juicios reverberan grandes residuos de moralista puritano.

Quienes así piensan olvidan lo principal: que la Revolución Mexicana no fue sólo la canalización utópica de aspiraciones generales cuya realización es, en sí misma, una esperanza que se sitúa por encima de los intereses concretos que alimentaron el movimiento revolucionario. Olvidan que, lejos de constituir esencialmente una finalidad romántica, la Revolución fue el fruto de conflictos sociales perfectamente delimitados. La Revolución representa, pues, el reflejo concreto de dichos conflictos. Preguntarse si ella está liquidada porque

no ha cumplido sus promesas utópicas es hacerse una pregunta intrascendente: el significado de la cuestión no pone en entredicho el contenido concreto de la Revolución. El problema es de otra índole. Se refiere más bien a las transformaciones económicas, sociales y políticas que determinaron el fin específico de la Revolución, ya que ésta se postula a sí misma como una finalidad, es decir, se identifica con su propia realización. En este sentido, cabe la pregunta: ¿acaso la Reforma Agraria, la industrialización y, en general, el desarrollo de las fuerzas productivas enajenadas hasta entonces, son realizaciones acabadas? Si ello fuere así, no hay duda de que la Revolución Mexicana habría cumplido la etapa definitiva de su desarrollo. Pero si esas transformaciones decisivas son aún fases no terminadas del proceso histórico, la respuesta es obvia: la Revolución está todavía vigente.

A pesar de que en los últimos años el desarrollo económico y social de México parezca haber consolidado y hasta sancionado legalmente los intereses particulares que determinaron el fondo material de la Revolución, creo que nadie considerará esta "apariencia" como el fruto definitivo de aquellas realizaciones. Mientras la Reforma Agraria, la industrialización del país y la independencia económica del mismo —para no mencionar sino las tareas más urgentes— sean todavía objeto de preocupación nacional, es muy difícil y aun peligroso hablar de la Revolución Mexicana como un proceso histórico superado.

La respuesta resulta sencilla después de lo que se acaba de decir: se trata de defender las realizaciones positivas de la Revolución, sin olvidarse de que ellas no representan sino etapas preliminares de un proceso social de mayores proporciones. Se trata también de reconocer la vigencia que todavía tienen algunos postulados fundamentales del actual programa revolucionario. Se trata, en fin, de adaptar la acción al logro inmediato de esas tareas, evitando, desde luego, toda confusión de perspectivas. Una cosa es que los sectores progresistas acepten la validez actual de ciertos capítulos de la Revolución, aún no concluidos, y otra muy distinta la creencia de que esas tareas son las únicas a realizar. El desarrollo de México reserva todavía muchas exigencias. Pero también sería erróneo pensar que la Revolución Mexicana es un proceso social liquidado y que el país ha entrado en una nueva fase histórica. Los que esto crean son víctimas de una lógica sin fundamento, lógica doble-

gada a determinadas conclusiones impuestas por formulismos escolásticos. Mientras el programa de la Revolución sea un programa inconcluso, resulta estéril perderse en la irrealidad de aquellas conclusiones, cualquiera que pueda ser su justificación teórica. Lo primordial, por el momento, siguen siendo esas tareas inmediatas y concretas de la Revolución todavía vigente. Ello quiere decir que, independientemente de las creencias utópicas y las posiciones filosóficas de los distintos sectores revolucionarios, lo importante es determinar cuál es *actualmente* el común denominador de esas tareas. ¿Se trata de completar o rehacer el programa de la Reforma Agraria? ¿Acelerar la industrialización del país? ¿Defender la independencia de nuestro país? Sin duda alguna. Lo demás viene por añadidura; quiero decir, lo que en todos los demás aspectos podamos considerar como corolario de las transformaciones económicas, sociales y políticas implicadas en el proceso de la Revolución Mexicana. Sin la verdadera y efectiva superación de todas esas tareas urgentes, no es posible pensar en el advenimiento de una nueva estapa histórica, por muy optimistas que puedan ser nuestros cálculos e intenciones.

Conviene precisar: los intelectuales no tienen por qué distinguirse, de una manera especial, de los demás sectores sociales. Me refiero, por supuesto, a la cuestión de sus "tareas" específicas. Acaso les incumba una mayor responsabilidad por lo que toca a las orientaciones ideológicas y a la clarificación del programa concreto de acción. Aunque cabría, en todo caso, la necesidad de limitar esa responsabilidad, pues nuestros intelectuales pueden resultar, en muchas ocasiones, más peligrosos que útiles: su vocación por la "teoría" y el dogmatismo no son nunca garantía suficiente de objetividad. Y cuando la logran, tienen que superar todavía sus dificultades para organizarse. Quizá sería ésta su principal tarea: abandonar el carácter de "franco-tiradores" y saber organizarse no sólo entre ellos, sino con las agrupaciones a las cuales les vinculen las mismas preocupaciones nacionales. Sus demás tareas particulares están implícitas en los deberes generales de todos los grupos revolucionarios.

— O —

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ: Superadas las épocas de la revolución armada y de la revolución ideológica, creo que lo que hoy llamamos Revolución Mexicana es fundamentalmente un pro-

grama de gobierno, fincado en un conjunto de postulados políticos y sociales, fruto de los principios que inspiraron aquellos movimientos.

Convertir en realidad —no política, no publicitaria, no teórica— los postulados revolucionarios.

Aprender a servir.

— O —

JORGE PORTILLA: Trataré de responder a las preguntas de la encuesta concentrándome en el problema de la relación entre el intelectual y la política:

Para comenzar, ¿qué es un intelectual? ¿Cualquier "técnico" es un intelectual? Me parece que no. Pero creo también que ser un técnico no puede impedirle a nadie ser un intelectual. Saint Exupery, por ejemplo, era ante todo un aviador. Ni sustentó nunca una cátedra, ni aspiró a ser más que un buen piloto. Sin embargo, a su experiencia de hombre de oficio se deben algunas de las enseñanzas morales más serias que se han escuchado en el siglo veinte. Saint Exupery merece el título de intelectual, en lo que éste tiene de noble, más que muchos profesionales de la inteligencia, que lo merecen más bien por lo que tiene de despectivo.

De manera general creo que puede decirse que un intelectual es el hombre que tiene un interés personal en la verdad. En la Verdad, así, con mayúscula, y por ello en toda clase de verdades: filosóficas, morales, políticas, estéticas, sociales... Dicho de otro modo: el intelectual auténtico estará interesado tanto en una filosofía verdadera como en un arte, una moral, una política, o una sociedad verdaderas.

Pero si la verdad tiene la virtud de caber en todas partes; si es algo universal, puede decirse también que el intelectual, por tener la vocación de la verdad, necesariamente tiene la vocación de la universalidad.

Por supuesto, no se trata de una universalidad en sentido enciclopédico. No se trata de saberlo todo. Hay otra vía por donde puede percibirse la vocación intelectual como vocación de la universalidad: el intelectual es un hombre que *habla;* cuyo hacer es un decir; ¿y hay algo más universal que el lenguaje? El lenguaje como medio universal es el medio propio del intelectual.

Ahora bien, el lenguaje es el instrumento que sirve a la manifestación de la realidad y la comunicación. Justo por ello puede servir a la ocultación de la realidad y a la frustración de la comunicación. Instrumento de la verdad, puede serlo de la mentira; instrumento de la comunicación y de la concordia, puede serlo del aislamiento y de la discordia.

Creo que el papel y el deber fundamental del intelectual en el mundo contemporáneo es actualizar, impedir que se violen estas dos funciones esenciales del lenguaje, sean las que fueren sus convicciones o sus creencias.

La particularidad del intelectual —dice Sartre— es la vocación de la universalidad. Esto quiere decir que debe ser veraz y que su veracidad nunca debe perder de vista los intereses de todos los hombres y no sólo los de un grupo.

Es verdad que vivimos en un tiempo de guerra latente en que la inteligencia se ha vuelto polémica y esto es muy doloroso porque el pensamiento profundo y verdadero es el pensamiento amoroso. De ahí la desgarradura en la conciencia del intelectual: los intereses de los grupos humanos son antagónicos, y en esa lucha de intereses el pensamiento se retuerce y empieza a tomar significaciones insólitas cuando la tinta todavía no acaba de secarse en el papel.

En todo caso, este antagonismo de los grupos, tan perjudicial para la buena conciencia del intelectual, es uno de los grandes problemas que se plantean al pensamiento contemporáneo porque es un problema de comunicación y porque afecta al lenguaje precisamente en su función reveladora de lo real. En este terreno se plantea el problema de la mistificación, que es un uso del lenguaje que oculta la realidad en lugar de manifestarla y crea la equivocidad y el mal entendimiento.

Por ejemplo, cuando los empresarios, agrupados en cámaras industriales o de comercio hablan del "enriquecimiento de México", inician una mistificación porque emplean el lenguaje de lo universal para darle un ropaje, un disfraz, a un hecho particular: su propio enriquecimiento, y para ocultar el progresivo empobrecimiento de la mayoría de los mexicanos.

Ellos *dicen:* "elevación del ingreso nacional"; pero lo que *hacen* es elevar sus propios ingresos. Cuando hablan ocultan la realidad en vez de mostrarla porque esa elevación no lo es propiamente del ingreso "nacional". Ellos abusan de esa palabra: "nacional"; falsifican su contenido, la mistifican cuando

la emplean en sus discursos y declaraciones optimistas porque la realidad es que un porcentaje cada vez mayor del ingreso "nacional" se concentra en un porcentaje cada vez menor de la población de México.

A menos que aceptemos que "la Nación" son ellos, lo que es inaceptable. Pero podemos interrogarnos, ¿cómo puede suceder esto? ¿Cómo es que un grupo llega, de hecho, a identificar sus intereses con los de la Nación? ¿Qué es lo que ha pasado?

Lo que ha pasado, y sigue pasando es que la burguesía siempre ha estado ebria de una universalidad falsa (salvo en los momentos, ya lejanos, en que su interés de grupo era realmente portador del interés universal). Siempre ha identificado sus intereses con los intereses del Hombre. Prueba de ello es que pocas cosas le irritan tanto como que alguien le muestre su particularidad de burgués, lo que sucede cuando alguien simplemente lo designa con ese nombre. Lo trágico para la burguesía es que mientras más se empeña en no comprenderse como un caso particular de la humanidad, como clase, y más apela a los valores universales, se encierra más en su particularidad burguesa.

Este círculo vicioso exasperante, por el cual la burguesía se particulariza más a medida que más cree universalizarse, la arrastra a una mistificación cada vez más amplia y radical. Proceso paradójico, fuente de los equívocos más graves, que se ha apoderado de la burguesía mexicana y la llevará casi irremediablemente a emplear el lenguaje de lo universal para defender sus intereses. Hasta el extremo de que por una curiosa virtud de todo el proceso, uno puede muy bien oir al revés todo lo que diga, para captar la verdad de sus discursos.

La burguesía, a pesar de sus buenas maneras y de su buena conciencia es mistificadora y violenta. Porque su acaparamiento de la universalidad sirve en la realidad a un despojo, es un paralelo "espiritual" del acaparamiento de la riqueza. Arroja al que no posee a una exterioridad inhumana. Y esto es una violencia.

La respuesta del proletariado, a su vez, es una reivindicación de una universalidad humana a realizarse en el futuro y una negación en bloque de la humanidad burguesa.

Tal es la estructura interna de la incomunicación en el mundo contemporáneo. Vista desde afuera se llama lucha de clases.

Ciertamente la burguesía sólo ve la violencia revolucionaria y le echa la culpa de todo. Pero no ve la silenciosa violencia de la mistificación que zapa el mundo del espíritu justamente en la medida en que intenta convertirlo en fundamento de un mundo injusto.

Tenemos a la vista un ejemplo perfecto de esta situación en la "cruzada" española que sólo ha logrado lo contrario de su propósito original: la descristianización de los trabajadores (¡y de los campesinos!) y la desesperación y el cinismo entre los mejores en las clases medias.

Dentro de esta situación el papel del intelectual parecería ser el de salvar la comunicación; el de intermediario entre los grupos económicos fundamentales. Situación imposible, porque entre ellos la lucha de ideas está subordinada a una lucha de intereses, y el intelectual es igualmente importuno para unos y otros cuando no se resigna a ser instrumento. Todo el mundo sabe que el intelectual resulta igualmente sospechoso, cuando es un intelectual auténtico, en el interior de los dos bloques en que está escindida la humanidad. Cuando se trata de defender intereses los intelectuales sobran. Lo más que pueden lograr es que se les tolere, y esto a condición de no tomar demasiado en serio el ejercicio de la inteligencia. En los dos campos son traidores en potencia.

Me parece, pues, que en política, el papel del intelectual, es apoyar en todas las formas posibles, con la pluma o con su pertenencia o ingerencia directa en un Partido, cualquier movimiento orientado en el sentido de una universalidad auténtica; cualquier movimiento orientado por la verdad contra la mistificación. Con esto no sólo le hará un servicio a su comunidad sino que es la única posibilidad abierta a su subsistencia como intelectual, como una conciencia libre avocada a la verdad.

— O —

EMILIO URANGA: *Una situación de incomodidad, de perplejidad frente a una burguesía que se ha hecho poderosa y empieza a ser altanera y desvergonzada.*

Hacerle comprender a la burguesía que tiene una misión nacional a la que debe someterse con pérdida de sus privilegios y meter en el puño a los políticos que hacen de la venalidad y del robo el premio por su fidelidad revolucionaria.

Los intelectuales no tienen más que un papel: esclarecer, definir cada día con mayor precisión la unidad nacional que es México y poner alerta a la opinión pública sobre el peligro que corre de perderse; despertar el instinto de defensa que existe en todo pueblo contra los atentados de sus clases voraces: los venales funcionarios políticos y los burgueses desvergonzados. Hace algunos años el nacionalismo era agresivo y batallón, hoy apenas da señales de vida; este amortiguamiento ha debilitado indudablemente a la Revolución.

En las siguientes consideraciones motivo mis juicios:

La Revolución Mexicana hizo posible la industrialización de México, pero la industrialización está haciéndole imposible la vida a la Revolución. Muchos sostienen hoy que la Revolución es simple y llanamente "nuestra revolución burguesa", nuestra industrialización. ¿Se olvidan de los campesinos, de los obreros? Para la Revolución Mexicana los campesinos y los obreros no son simplemente el material o materia prima humana que emplean los empresarios burgueses, sino que son, ante todo, ciudadanos mexicanos a los que se les tiene que prestar protección y ayuda contra los abusos de esa burguesía que sólo procura sus propios intereses y que no tiene idea de los intereses nacionales. Se me dirá que hay una burguesía nacional y progresista que entiende su papel y que no se rige exclusivamente por la ley de la obtención del mayor beneficio. Creo que existe pero no creo que sea un factor tan decisivo y capital dentro de la burguesía en general como creería un miembro del PP. El Lic. Lombardo Toledano en una conferencia reciente recordaba primero la definición marxista del Estado como instrumento o hechura de una clase y luego aplicaba sin más el esquema a la burguesía nacional y progresista, como si el Estado mexicano fuera su instrumento de lucha en contra de la burguesía extranjerizante. Esto me parece una simplificación inaceptable. El Estado no es instrumento de esa burguesía, no se confunde con ella. Esto anhelaría el PP, nada más. La lucha del Estado y de la Burguesía puede que sea en parte, y en esto estoy con el PP, la lucha entre grupos burgueses nacionales y extranjerizantes pero creo que es algo más que esta lucha. Pues por nacional que sea esa burguesía sigue siendo burguesía y por ello no se aviene a desempeñar un papel exclusivamente de servicio y no de ganancia, quiere sus ganancias también y al menor descuido, como la otra, la extranjerizante, abusará y medrará

deshonestamente. Y en cuanto le falte el apoyo del Estado nada le será más fácil que decir: el Estado estorba lo que tiene de burguesa nuestra revolución, es anacrónico. Con lo cual formularía un programa que sería ya el del PAN. La iniciativa privada se siente hoy capaz de asumir las funciones que hace unos cuantos años el Estado, y sólo el Estado, podía hacer que se cumplieran. Está deseosa de servir, es decir, de arrebatarle los negocios al Estado. El momento político de México es de sumo interés: el PRI trata de reivindicar para la Revolución —lo cual me parece correcto— todo lo que en México hay de progresivo y el PAN se dedica a echarle en cara al Estado todo lo que ha dejado de realizar.

Toda revolución burguesa añade a la miseria de un país una nueva miseria. La Revolución se enfrenta a nuestra pobreza tradicional y a los desajustes que está causando en la población una industrialización acelerada. Y sus enemigos le cargan a su cuenta los males viejos y los nuevos, pues la burguesía no tiene escrúpulos; mediando la ganancia se da a mentir mucho más pérfidamente que cualquier demagogo revolucionario. "Un comerciante sabe echar más mentiras que un general", dice bien un viejo dicho.

La tesis central del Partido "oficial" me parece correcta; salvaguardar la unidad nacional, y se podría añadir: poner el Estado a su servicio. El Estado y la Nación lograron, con la Revolución, identificarse. La Revolución fue expresión de una Nación, se modelaron mutuamente... y se salvarán o morirán juntos. La burguesía que reclama hoy en día manos libres no tiene, como el Estado mexicano, un sentido nacional. De nacional sólo acepta que se la proteja frente al extranjero pero si se le dejara libre carrera daría y haría de México una caricatura con todas las ñoñerías heredadas más las que ha aprendido en el extranjero. La burguesía, cuando "piensa", *repite* todas las ineptitudes del pasado o del presente: regurgita tradición. De la noche a la mañana, encaramada en el poder, desbarataría la idea que tenemos de México; sus intereses por *cuantiosos* que sean son siempre nacionalmente *mezquinos,* no se preocupa por el país, sino por beneficiarse particularmente, es una casta, aunque cubra con su mercado todo el territorio.

Nuestra Revolución es industrial. Sin este paso no puede satisfacer sus postulados. Pero la industrialización debe ser un instrumento de que se sirva para realizar sus metas y no a la

inversa. En estos días nuestro joven novelista Carlos Fuentes nos pintaba con toda la claridad deseada lo que es esta burguesía entregada a su propia "iniciativa privada". ¿Qué clase de conciencia histórica, de misión nacional podría darle a estas deyecciones morales un intelectual bien intencionado? Como intelectual no la puede combatir, simplemente la exhibe, pero la exhibe, ¿a ojos de quién? Mucho me temo que sólo a sus propios ojos de intelectual "revolté". ¿Quién puede vigilar a esta burguesía para que cumpla a su pesar un trabajo con sentido nacional? Obviamente que sólo el Estado. En Alemania del Este, en China, etc., el "proletariado" vigila a la burguesía, la obliga a realizar su revolución para expropiarle a continuación en beneficio del pueblo. Como dicen los universitarios de Morelia: "No hay que alarmarse de que se construya hoy un gran *Seminario,* mañana será convertido en un gran *Politécnico".* Si el pueblo viviera con esta conciencia disfrutaría con conciencia tranquila el "embellecimiento" de nuestra ciudad. Vería con gusto que hoy se multiplica la riqueza que mañana se distribuirá. ¡Pero si la idea de una expropiación posible ya sólo vive en la ilusión de los intelectuales, el problema adquiere otro matiz!

Hegel decía que la filosofía siempre llega tarde, cuando ya se acabó la fiesta. A los novelistas les puede suceder lo mismo. Su "mensaje" se va a difundir entre masas burguesas que no están dispuestas a dejarse conmover con las píldoras de nostalgia revolucionaria que les prescriben en sus páginas. La pintura mexicana empezó decorando monumentos o edificios públicos y terminó enriqueciendo las colecciones particulares de los burgueses. No sé por qué, pero la novela de Carlos Fuentes, las entrevistas de Carballo sobre los novelistas de la Revolución y otras novelas más de la Revolución que se preparan, me alarman como síntomas de una estéril exhumación. A la burguesía hay que hablarle en otro lenguaje y no en el de la nostalgia. ¡Acuérdate que tu madre fue revolucionaria! La fórmula me parece poco eficaz, inocua. ¡Hablarle con otro lenguaje y no en el de los intelectuales, en otro, en otro. . . !

— O —

LEOPOLDO ZEA: La Revolución ha llegado a una etapa en que se han hecho patentes sus metas y el sentido nacional e in-

ternacional de las mismas. La Revolución ha dejado de ser "la bola" de que habla uno de los personajes de *Los de Abajo* de Mariano Azuela. La Revolución tiene ya un sentido dentro de nuestra historia y este sentido se ha hecho consciente, precisamente, en la generación que nació con la Revolución o dentro de ella. Es esta generación la que ha podido apreciar sus perfiles para señalar sus aciertos y desaciertos. Enjuiciamiento, toma de conciencia, necesarios para la asimilación y desarrollo de nuestra historia. En esta toma de conciencia se han hecho patentes, no sólo los perfiles nacionales de la Revolución, sino también su relación dentro de la situación internacional que nos ha tocado en suerte. La Revolución que llamamos mexicana, es la revolución propia de pueblos coloniales en situación como la nuestra. Sus perfiles son los perfiles que ahora se acusan en revoluciones nacionalistas que en nuestros días se multiplican en Asia, África, Oceanía, Iberoamérica y la misma Europa. De allí el interés que nuestra Revolución provocó en Iberoamérica y está provocando en Asia, África, Oceanía y la Europa que ha acabado por convertirse en colonia económica del Mundo Occidental encarnado en los Estados Unidos, ni más ni menos que como nuestro país y los que se encuentran en su situación. Todo esto nos es ahora consciente. Nuestra Revolución no es sino expresión, la primera expresión, de una revolución más amplia, más general y que corresponde a un proceso mundial de emancipación y lucha por alcanzar niveles de vida más altos, que no tienen por qué ser privativos de determinados pueblos y no de otros. Desde este punto de vista, la toma de conciencia de nuestra Revolución ha sido también toma de conciencia de nuestra Humanidad, esto es, de nuestra estrecha relación con otros pueblos y otros hombres que aspiran a lo mismo que nosotros.

Los grupos revolucionarios han de orientar su acción en función con la realidad que se nos ha hecho consciente a través de la Revolución. Ha llegado el momento de ajustar la acción revolucionaria, si así ha de seguir llamándose, a las posibilidades que ofrece nuestra realidad. Una realidad que ya no es local, nacional, sino también internacional, como lo señalaba antes. En nuestras preocupaciones, en nuestros anhelos, no estamos solos; otros muchos pueblos, otros muchos hombres, anhelan lo que anhelamos y luchan por lo que luchamos. En nuestros días se ha hecho consciente, no sólo la necesidad de unificar esfuerzos desde el punto de vista nacional, sino también desde

el punto de vista de lo que anhelan otros pueblos en situación semejante a la nuestra. Nuestro progreso, nuestro futuro desarrollo, depende tanto de nuestra capacidad para equilibrar y armonizar nuestros esfuerzos e intereses como partes de una misma nación, como de nuestra capacidad para aunar nuestros esfuerzos con los de otros pueblos que anhelan lo mismo que el nuestro. De esto hablan ya otros pueblos en nuestra América, en África, en Asia y en Oceanía a través de hombres que han tomado conciencia, como muchos de nosotros, de su estrecha relación con una humanidad que no se agota en las fronteras nacionales.

Si a alguien corresponde hacer consciente, desde un punto de vista nacional, esa situación y esa tarea, es a los intelectuales. A ellos corresponde preparar a la generación o generaciones que han de orientar todas sus fuerzas y esfuerzos por esas vías. La generación a la que yo pertenezco puso el acento en el conocimiento de nuestra realidad desde un ángulo nacional; pero no con la intención de quedarse en esa realidad y conocimiento, sino como segura base para saltar a un plano más universal, el propio del hombre. Desde este punto de vista el mexicano o lo mexicano no es ni puede ser otra cosa que expresión del hombre y de lo humano, una máscara, como diría nuestro Octavio Paz, detrás de la cual se encuentra, pura y simplemente, el hombre, un hombre, el hombre concreto. Creo que ésta es la tarea que ahora corresponde a los intelectuales jóvenes, a la generación que ahora sigue a la mía: realizar, con toda su plenitud, ese salto de lo nacional a lo universal, esto es, a lo humano. Hacer de nuestra tarea concreta una expresión de la tarea que vienen realizando todos los hombres dentro de sus especiales circunstancias, tan especiales como la nuestra. Tarea orientada al logro de una mayor seguridad material y una máxima libertad espiritual. Tarea en la que triunfen, no los más fuertes y los más aptos —como quería y aún quiere el liberalismo que ha justificado el expansionismo de unos pueblos sobre otros, el predominio de unos hombres sobre otros—, sino los más solidarios, los que saben ver en el interés de los otros el propio interés. Esto es lo que debe hacerse en un plano nacional, a través de todos los instrumentos educativos que están al alcance del intelectual. Si esto se logra, nuestra Revolución habrá logrado sus mejores frutos, su más amplia realización. Será aquello que otros pueblos han visto o adivinado en ella pese a sus dimensiones formalmente nacionales.

Aventura del Pensamiento

LAS CULTURAS AMERICANAS ANTE LA OCCIDENTAL

Por *Roberto F. GIUSTI*

UNA cuestión en torno a la cual vienen girando afanosamente literatos, sociólogos, y filósofos de nuestro continente en las últimas décadas es determinar la naturaleza de la cultura americana y destacar sus caracteres específicos esenciales en el círculo de los genéricos de la cultura llamada occidental. Ello sin olvidar que ésta, descendiendo de la "humanitas" greco-latina, también tiene muy diversas expresiones en las naciones europeas a través de la idiosincrasia y la historia de cada una de ellas, no obstante el sustrato común. ¿Dónde se tocan tantos círculos concéntricos o tangenciales? ¿Dónde se apartan? ¿Qué debe el cosmopolitismo americano a Europa? ¿Cuáles son las aportaciones del nuevo mundo a la cultura occidental?

Huelga decir que no voy a proponer soluciones de imposible exactitud matemática a tal problema social y espiritual complejísimo; ni tampoco he de traer en pocas páginas la ilimitada riqueza de elementos de juicio, hechos e hipótesis sobre los cuales trabajan los pensadores americanos; apenas sí lo haré con algunos, agregándoles unas pocas reflexiones familiares a todo lector culto, pero que necesito adelantar a modo de planteo.

España, colonizadora, trajo al nuevo mundo los elementos e instrumentos de la cultura occidental: el alfabeto latino, el adoctrinamiento en la fe católica, universidades, la imprenta, el libro, el teatro religioso y profano. El grado de penetración de las culturas indígenas en la importada, la mayor o menor resistencia ofrecida por aquéllas, la supervivencia de sus restos dispersos, el sutil entrelazamiento de sus usos, costumbres, lenguas, actitudes mentales, ritos, artes, literatura popular, tradiciones, leyendas, folklore, con los trasladados al nuevo mundo por las sucesivas olas inmigratorias de las

diversas regiones peninsulares, ha ofrecido y sigue ofreciendo materia a innumerables trabajos especializados, los cuales no admiten ser comprendidos en pocas fórmulas sumarias, aparte de que tales penetración y entrelazamiento han sido sumamente variables según los países. Más perceptibles la supervivencia e infiltraciones en México y Centroamérica (culturas azteca y maya) y en los países de la vertiente del Pacífico o del altiplano andino, particularmente aquéllos donde se extendió la influencia incaica que alcanza a algunas de las provincias centronorteñas argentinas resultan borrosas en las pampas, así como en la cuenca fluvial del Plata y del Paraná y el Uruguay inferiores y medios. Poderosas influencias indígenas, en cambio, en primer término la guaranítica, se observan en la lengua, el arte y el folklore paraguayos, correntinos y brasileños. Pero, siendo manifiesto que el continente americano, en las dos partes colonizadas por España y Portugal, conserva en mayor o menor grado la impronta de las culturas indígenas, sumergidas por la raza blanca (y también en algunas regiones, por la negra, como ocurrió principalmente en Cuba y el Brasil), tal fenómeno, que se hace patente en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia, no invalida la siguiente afirmación general: la cultura intelectual latinoamericana, aquélla que tiene por principal vehículo la letra, es esencialmente europea. Lo ha sido en su desenvolvimiento desde los tiempos coloniales; lo es en la mayoría de sus variadas formas expresivas. Originariamente española o portuguesa —por supuesto, asimilando indirectamente por vía de la España y el Portugal medievales, renacentistas, barrocos y neoclásicos, las corrientes de pensamiento y expresión literaria italianas y francesas que se incorporaron a través de los tiempos a la cultura peninsular—, ya desde fines del siglo XVIII abren brecha en esta influencia otras culturas nacionales, particularmente la francesa, a cuya extensión universal no podía escapar entonces el continente americano por más vallas que le opusieran la Iglesia, las autoridades de Madrid y sus funcionarios de aquende el océano. Lo que se dice de la Iglesia como fuerza conservadora y tradicionalista no puede extenderse a todos los eclesiásticos, pues en muchas partes sacerdotes y frailes cultos fueron vehículo, junto con animosos propagandistas laicos, de las nuevas ideas con que el Iluminismo y la Enciclopedia revolucionaban al mundo del pensamiento

preparando las grandes revoluciones políticas, la de las colonias inglesas de América del Norte, la del 89 y la de las colonias hispanoamericanas.

Si bien la literatura es una faz, y no más, de la cultura de los pueblos, como en ella se ven reflejadas con mayor nitidez que en ninguna otra manifestación cultural, las influencias dominantes, incluso las ideológicas, en ella he de rastrearlas. La literatura del siglo XIX es un índice orientador de esas influencias. Algunas literaturas nacionales, por ejemplo la colombiana, se desenvuelven preferentemente en los cauces de las letras y el pensamiento españoles; en otras, por ejemplo en la Argentina, es muy acentuada la influencia de las letras y el pensamiento franceses. Ninguna, sin embargo, se sustrae a esta última. Yo la he examinado con anterioridad —y también la influencia italiana, menos importante— en dos ensayos especiales; pero, por lo que conozco de las demás literaturas latinoamericanas, los términos de la proporción, literatura nacional= literatura española (o portuguesa) + literatura francesa,+ otras literaturas, se mantienen en la mayor parte de América relativamente constantes a pesar de las variaciones antes indicadas con dos ejemplos significativos, el colombiano y el rioplatense. Las literaturas de lengua inglesa muestran su influencia dispersa, más acentuada en los países del Caribe, por la vecindad con los Estados Unidos y mayor proximidad a Gran Bretaña; o bien, accidentalmente, por circunstancias personales, sobre escritores aislados como el cubano Heredia, el ecuatoriano Olmedo, el venezolano-chileno Bello, los colombianos Caro, Arboleda y Fallon y los argentinos Wilde y Cané.

He creído necesaria esta introducción esquemática para llegar al asunto principal del planteo: cuáles son las características de la cultura americana en el siglo presente. Sin perjuicio de reconocer que por su situación geográfica, formación étnica, riqueza económica y consiguientes condiciones político-sociales, hay países que se avecinan más que otros, y lo hacen con adelanto de años y de lustros, a los que han sido hasta ayer patrón de la cultura intelectual del planeta, el relativo sincronismo de las tendencias ideológicas y hechos culturales es un fenómeno general en el Nuevo Mundo. Si en

Hispanoamérica el romanticismo ganó la delantera con el cubano Heredia, en el caso que nos decidamos a afiliarlo derechamente a dicha escuela según ciertas estimativas críticas recientes, como la del ilustrado profesor Manuel Pedro González, de la Universidad de Los Angeles, y con el argentino Esteban Echeverría, por el hecho fortuito de su viaje a París, y si se retardó en otros países hasta el cuarto decenio del siglo, y aún más acá, la invasión de su exuberante frondosidad no la contuvo después ninguna frontera. Mas no todo fue hojarasca lírica, sensiblería ñoña, byronismo de segunda o tercera mano, fórmulas universales del recetario romántico, pues hubo acentos sinceros y personales; ni tampoco niega los aportes americanos el hecho que el indio y los espectáculos majestuosos, imponentes y terribles de la naturaleza del nuevo mundo fueran vistos en los umbrales del siglo XIX con ojos nuevos y sensibilidad diferentes, antes por los escritores románticos y prerrománticos europeos (¿cómo no recordar a Chateaubriand y Humboldt?) que por los hijos de las Pampas y los Andes, discípulos de aquéllos.

Sobre el espíritu peculiar que la poesía americana infundió en la romántica, nada nuevo esencial puede decirse después del ordenado estudio en que José Enrique Rodó refundió varios trabajos juveniles en torno a la figura de Juan María Gutiérrez, uno de los padres del americanismo literario. Los impulsos originales de este movimiento emancipador y creador en la expresión del sentimiento de la naturaleza y del de la historia, son confrontados agudamente en ese difundido ensayo, con las naturales tendencias imitativas: las ideas y emociones que América recibió de Europa en alas de la literatura prerromántica y romántica con aquéllas a las que dio carácter original. El mismo asunto ha sido tratado repetidamente en el Brasil. Allá, según autorizados críticos, la imaginación habría sido europea, el sentimiento brasileño.

Europa ha sido secularmente maestra del género humano; la creciente europeización de Hispanoamérica ha otorgado a las naciones que se extienden desde el Río Grande a los archipiélagos australes argentino-chilenos la importancia material y representación espiritual que el mundo entero ya les reconoce en el curso de los acontecimientos presentes y futuros. La cultura —me refiero a sus aspectos superiores, letras, artes, especulación filosófica, ciencia— todavía es en estas

naciones patrimonio de minorías preponderantemente urbanas —hecho también cierto en naciones adelantadísimas del Viejo Mundo—; pero, por más o menos extensas que sean esas minorías que en algunos países son masas numerosas, no hay nación de Hispanoamérica que no se sienta incorporada por su curiosidad y actividad intelectual a la cultura occidental.

En la Argentina todavía se preguntaban a principios de este siglo si teníamos una literatura propia. Dudaban, pues una literatura había, si darle personería nacional o hacerla prolongación, un capítulo, de la española. La cuestión actualmente carece de sentido. También ha sido suscitada y discutida en otros países de América y estoy seguro de que en ninguno sería admitido ya tal planteo. En la poesía y la literatura narrativa el romanticismo, agotado en Europa desde mediados del siglo XIX, sobrevivió en América hasta los últimos decenios. Su muerte (¿está muerto de veras?) no fue exactamente sincrónica en todos los países, como no lo había sido su nacimiento según dije, demorado en Colombia, por ejemplo, unos diez años, pues tantos necesitó para ascender hasta la sabana de Bogotá desde los llanos venezolanos. En la poesía fue originado por la doble influencia francesa (Chateaubriand, Hugo, Lamartine, etc.) y la española (Zorrilla, Espronceda, Bécquer) con la presencia invariable de Byron, leído en su lengua original o traducido, asimilado directa o indirectamente. No son las dichas por supuesto todas las influencias señalables, pues éstas varían de poeta a poeta por encima de los denominadores comunes. La de Bécquer se prolonga hasta los umbrales de este siglo, fecunda uno de los poemas más ilustres del continente, *Tabaré,* y es un precedente no desdeñable de la lírica premodernista. El siglo se abría con el triunfo y la expansión del modernismo. La innovación lírica había germinado contemporáneamente en diversos países, en México con Gutiérrez Nájera, en Cuba con Martí y Julián del Casal, en Colombia con José Asunción Silva, en Chile con Rubén Darío, el de *Azul,* y estos nombres divulgados y muy notorios los digo para significar, pero no son todos; su patente eclosión se produce en Buenos Aires en 1896 con *Prosas profanas.* De esta ciudad el movimiento se extendería al mundo entero de habla castellana, ya por influencia directa del poeta nicaragüense, ya, siguiendo o no sus pasos, por asimilación de los parnasianos, simbolistas y decadentes france-

ses. Tampoco fue rigurosamente sincrónico este movimiento en el continente, pero con diferencia de escasos lustros se registró en todos los países. Originado en preponderantes influencias francesas, a las que debe agregarse la de Poe, insistentemente traducido e imitado en América en el último cuarto del siglo XIX; asimilando también, ya corridos unos o dos lustros del siglo XX, las experiencias líricas de la generación española del 98, particularmente de los hermanos Antonio y Manuel Machado, de Juan Ramón Jiménez y de Ramón del Valle Inclán, caracteriza ese movimiento en la poesía americana un período de intenso afrancesamiento. Sin embargo, aunque nunca menudearon tanto como en aquellos días las acusaciones contra los escritores, de haberse descastado, es en el seno del movimiento modernista, al emanciparse la literatura americana del coriáceo yugo español, al flexibilizarse el lenguaje y enriquecerse y tornasolarse sobre el modelo francés, donde se crea el instrumento de una expresión más valiente e innovadora, adaptada a trasladar sin sujeción a los giros idiomáticos secularmente heredados, los infinitos aspectos y motivos de la realidad americana. Con razón que el tiempo confirmaría pudo contestar Darío a Paul Groussac, quien había calificado de estéril y exótica su tentativa de allegar al intelecto americano elementos que para su desarrollo ulterior el crítico eminente juzgaba inasimilables e inútiles: "He aquí como pensando en francés y escribiendo en castellano, que alabaran por lo castizo académicos de la Española, publiqué el pequeño libro que iniciaría el actual movimiento literario americano, del cual saldrá, según José María de Heredia, el renacimiento mental de España". Y así fue, en efecto. No por proyectarse sobre las más famosas composiciones de José Asunción Silva la sombra de Poe, tiene su acento menos sabor americano ni deja de ser un poeta de América Amado Nervo porque su misticismo rezume esencias orientales. ¿Que no es poeta de América el Darío de *Cantos de vida y esperanza,* el del apóstrofe "A Roosevelt" y la "Salutación del optimista"? Un ejemplo típico de cómo de la asimilación de lo europeo la poesía americana ha pasado a la genuina originalidad del acento, lo ofrece la obra multiforme de Leopoldo Lugones, desprendiéndose paso a paso de las influencias hugescas, poesianas, baudelerianas de *Las montañas del oro,* samenianas de *Los crepúsculos del jardín,* laforguianas del *Lunario senti-*

mental, y demás, para rematar en los *Poemas solariegos* y en los *Romances de Río Seco*, expresiones de genuina poesía criolla, ello sin entrar a averiguar aquí si tiene mayor calidad estética, como lo reputan algunos, que su producción anterior. Podría aducir otros ejemplos argentinos: uno, significativo, el de Ricardo Güiraldes. Las condenaciones de la trasplantación servil de lo europeo, justificadas a principios del siglo, resultaron falsas profecías con el andar de los años. Cuando, escribiendo sobre el parisianismo bonaerense, Ramiro de Maeztu preguntaba en 1903: "¿Qué es la América Latina? ¿cómo se vive allí? ¿cómo se goza? ¿cómo se sufre?... ¿existe algo que pueda calificarse de espíritu argentino?" —y se contestaba: "Los libros bonaerenses no nos lo dicen"— se atenía sólo a las apariencias más superficiales, ciertamente engañosas para quien no conociera plenamente el desenvolvimiento de una literatura que ya había dado ponderables ejemplos de novelas realistas, de intención crítica social (*La gran aldea, Sin rumbo, La bolsa, Quilito*, etc.) y una apreciable literatura histórico-crítica de la sociedad argentina y no podía adivinar la sabrosa poesía realista de la ciudad y del campo que surgiría en los lustros siguientes con Carriego, Fernández Moreno, Caminos, Franco, Pedroni, entre otros. Ningún país de Hispanoamérica deja de ofrecer ejemplos de poesía en la cual las cultas formas métricas aprendidas de la tradición occidental evocan y expresan con inconfundible sabor local las cosas y los sentimientos de la tierra. Esto tampoco en la época romántica. ¿Se quiere poesía más genuinamente americana que la *Memoria sobre el cultivo del maíz en Antioquía*, del colombiano Gutiérrez González, o el *Santos Vega* del argentino Rafael Obligado?

Federico de Onís, conocedor profundo de las literaturas hispanoamericanas y crítico perspicaz, cuando habló en Buenos Aires en 1949 en el Colegio Libre de Estudios Superiores afirmó rotundamente la existencia desde el Descubrimiento, de caracteres diferenciales de esas literaturas con respecto a la española.

No se niega cuanto ha habido en todo ello de calco más o menos voluntario, de imitación subconsciente, de trasposición hábil, de asimilación incompleta. Pero las sutiles combinaciones de la química espiritual van produciéndose lentamente. ¿Qué análisis de lo sustancial separará en la poesía

gauchesca, tan genuinamente argentino-uruguaya, en la poesía negra cubana, puertorriqueña y brasileña, en el corrido mexicano, en general en toda la entera poesía folklórica y vernacular del continente, los aportes de culturas anteriores y los elementos de creación autóctonos?

El teatro ofrece otro ejemplo característico de cómo el tronco transplantado ha echado vigorosas ramas nativas, lo mismo en la Argentina que en el Uruguay, en México que en Chile y en el Brasil. Me referiré al rioplatense por serme el más familiar.

Cuando Lavardén estrenaba en Buenos Aires en la época virreinal, en la primitiva Casa de Comedias de la Ranchería, la tragedia *Siripo,* o Juan Cruz Varela, en el período rivadaviano, de fervorosa creación cultural, representaba sus dos obras dramáticas *Dido* y *Argía,* inspirada en Virgilio la primera, en Alfieri la segunda, no eran más que rezagados imitadores, aunque con indudable talento Varela, de la tragedia seudoclásica, sin que valga el asunto indígena del *Siripo,* inspirado en una leyenda de la conquista, para conferirle ciudadanía americana, pues los indios literarios estaban de moda en Europa, tanto en el teatro como en la novela desde el siglo XVIII. Pero cuando en 1886 en un circo de campaña habla el gaucho Juan Moreira en el dramón que antes había sido concebido como pantomima circense, son puestas las condiciones de un teatro que, plebeyo y burdo al comienzo, así como lo fueron en la Edad Media todos los grandes teatros de Occidente, llegaría a ser en la primera década del siglo XX el más importante de la América Latina, con vigorosas creaciones originales, de las que son memorables algunas de Florencio Sánchez, particularmente *Barranca abajo* y *La gringa.* Ahora bien, Sánchez, periodista autodidacto, de quien dijo Díez Canedo que antes de la aparición de O'Neill no podría encontrarse en toda América un autor dramático que le sea comparable, aprendió el arte de hacer teatro en el repertorio y la interpretación de los autores italianos y franceses que a principios del siglo aplaudíamos en los escenarios porteños. Y otro tanto puede decirse de algunos de sus contemporáneos y continuadores. He aquí como Hauptman e Ibsen, Brieux y Bracco, Antoine y Zacconi, hacen fructificar en un silvestre talento criollo un teatro regional que no será olvidado. Ni más ni menos que lo que pienso yo pensaba Roberto Payró veinte años después de haber

estrenado *Sobre las ruinas,* una de las piezas angulares del teatro criollo.

En el proceso de formación de todas las culturas y todas las literaturas de alguna jerarquía han intervenido elementos castizos e inspiraciones extranjeras, múltiples y cruzadas. Los ejemplos, con, a la vista, las literaturas próceres más gloriosas, pueden multiplicarse. No todo es griego en la poesía homérica, ni castellano en los cantares de gesta, ni italiano en la lírica del Trescientos, ni francés en el teatro clásico, para poner unos poquísimos ejemplos de orden general; pero ha ocurrido que en los cuatro casos citados la asimilación de las influencias y materia extranjeras y su transformación en hecho nacional, vernáculo, fueron tan poderosas como para hacer olvidar, salvo al especialista, los jugos diversos que nutrieron la planta. Los pueblos que creen, jactanciosos, poder bastarse a sí mismos con lo sólo que saquen de su acervo tradicional, se engañan lastimosamente, y si en efecto les fuera posible realizar tal hazaña, su cultura se adelgazaría y esterilizaría. La fuerza de América ha consistido y consistirá en incorporar y asimilar la contribución de la sangre y del espíritu de todos los pueblos, entre los cuales encabezaron la trasfusión los del occidente de Europa.

En la evolución de la narrativa americana resalta con pronunciado relieve esta compenetración de lo adquirido y lo propio. ¿Presentan caracteres originales y distintos la novela y el cuento de Hispanoamérica? ¿Quién se atreverá a negarlo? Ciertamente los moldes de la novela no los creó el nuevo mundo, pues vienen de muy lejos; pero la materia volcada en la que se han escrito, desde, por ejemplo, *El Periquillo Sarniento* del mexicano Fernández de Lizardi, hasta las de Machado de Assis, Alberto Blest Gana, Eduardo Acevedo Díaz, Graça Aranha, Carlos Reyles, José Eduardo Rivera, Mariano Azuela, Eduardo Barrios, Benito Lynch, Lins do Rego, Alcides Arguedas, Armando Chirveches, Horacio Quiroga, Ciro Alegría, Jorge Ycaza, Ricardo Güiraldes, Érico Verissimo, Rómulo Gallegos, Jorge Amado, Oscar Cerruti, Miguel Angel Asturias, sin pretender citar a todos y sin hacer a un lado las románticas muy famosas *Amalia, María* e *Inocencia,* la difundida novela brasileña del vizconde de Taunay, ni tampoco libros tan singulares como los argentinos *Facundo* y *Una excursión a los indios Ranqueles*, o bien *Os sertões* de Euclides Da Cunha,

es cosa de genuino sabor americano. No sólo por el escenario, pues una novela no se construye únicamente con pampas, llanos y sabanas, montañas, selva, desiertos y anchos ríos, si bien todos éstos son elementos importantísimos, sino principalmente con el alma de los hombres que se esfuerzan, gozan, sufren, combaten y mueren en tan dilatado escenario, en estancias. haciendas, maniguas, ingenios de azúcar, cafetales, plantaciones de algodón, explotaciones mineras y forestales y ¿por qué no en la selva urbana?

Cité a Horacio Quiroga, más representativo como cuentista que como novelista. Un elenco aún más nutrido debería hacer de los cuentistas de peculiar sabor americano. ¿Se le negará esa cualidad, para citar un solo ejemplo ilustre, a las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma, derivadas, sin embargo, de la leyenda romántica y la crónica de costumbres españolas?

En este aspecto, por la vida pródigamente volcada en sus páginas, la narrativa latinoamericana o indoamericana (aquí reaparece el indio como factor sustancial, definidor de una caudalosa corriente novelesca, así como había entrado, convencional y literario, en la poesía y la novela románticas brasileñas e hispanoamericanas, omito ejemplos), es de una inequívoca originalidad. Los narradores realistas franceses enseñaron a los americanos a fines del siglo pasado a enfrentar valientemente, si al principio con alguna inexperiencia técnica, la realidad social de sus respectivas tierras, la vida urbana y la rústica; sus narraciones mostraron inicialmente con frecuencia una imitación demasiado ceñida del estilo de Balzac, o de Daudet, o de Zola, o del español Galdós, pero aprendidos que fueron los medios expresivos y atrevidamente ensanchados, hallada que fue la materia, la emancipación no tardó en llegar. Un signo distintivo de la novela americana contemporánea es su sentido social, su propensión a pintar la suerte miserable de las masas rurales explotadas: he ahí por qué el indio es tan a menudo el protagonista de las narraciones en los países donde aquél constituye un problema doloroso e insoluble.

Si desviándonos de lo literario miramos hacia las demás creaciones artísticas, consideraciones semejantes nos sugerirían la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, la cerámica, los tejidos, las artes decorativas. En estas últimas y en las plásticas la creación americana es tan patente, sobre todo en

los países de honda raigambre indígena, que supera con mucho la que se opera en el campo literario. Me eximo de tratar superficialmente y de prisa un asunto que pide atentos exámenes de críticos especializados. Y otro tanto puede decirse de los usos, los utensilios, los juegos, el folklore, en que se entrelazan lo importado y lo autóctono. El fútbol, con ser un juego inglés ¿no ha adquirido singulares modalidades argentinas, y, supongo, americanas en general? El truco, con ser el español "truquiflor", ¿no se ha acriollado? Ni siquiera se juega del mismo modo en ambas bandas del Plata, según me ha enseñado en su reciente libro *Lenguaraz* el poeta nativista uruguayo Fernán Silva Valdés.

CARÁCTER perceptible de la cultura americana es su aspiración a sentirse una por encima de la multiforme variedad. Aun cuando alejados unos de otros por la distancia física y la escasa comunicación intelectual, palpita en los pueblos de América Latina es el sentimiento poderoso del origen común, desde cuando se incorporaron en el espacio de un siglo, el XIX, a la civilización occidental, o desde cuando se emanciparon contemporáneamente de la metrópoli los hispanoamericanos no insulares; el sentimiento también de los comunes grandes destinos, ambiciosamente anticipados aun en medio de mucha tristísima realidad presente. Acaso ha sido más fácil encontrar desde los días de la Indepedencia "el buen americano" que en el siglo XIX "el buen europeo", y toda la legislación internacional del continente responde a ese sentimiento impreciso pero activo. Por eso la voz de los conductores intelectuales de América, de sus maestros ilustres, de sus apóstoles, suena con cierto acento que parece propio en todas las naciones de la comunidad ibérica. Bolívar, Bello, Sarmiento, Martí, Rodó, Ruy Barbosa, son figuras de igual monitora significación en todas partes, y entre los en el tiempo más vecinos a nuestros días y los contemporáneos todavía vivientes ocurre otro tanto en los círculos intelectuales, y de éstos particularmente en los universitarios y colaterales, con el cubano José Enrique Varona, el chileno Enrique Molina, los argentinos Alejandro Korn, José Ingenieros y Alfredo Palacios, el colombiano Baldomero Sanín Cano, el mexicano Alfonso Reyes, los uruguayos Carlos Vaz Ferreira y Emilio Frugoni y otros ilus-

tres pensadores y escritores, a los cuales se piden consejo y señalamiento de rumbos, conciencia de lo que es y debe ser la América hispana.

Que la llamada *americanidad,* espiritualmente hablando, no sea más que una aspiración, un ideal, una vaga forma sin contenido, es posible, pero esa aspiración fue en los ilustres precursores y sigue siendo en las mentes ilustradas, una idea-fuerza que presiona sobre el mosaico de pueblos y expresiones culturales que constituyen la América Latina, y como tal es poderoso aglutinante, quiérase o no, de muchas direcciones del pensamiento y la conducta de veinte repúblicas mejor o peor organizadas. Lo es, puede asegurarse, en un sentido más espontáneo, más natural, que la conciencia unitaria europea, todavía combatida por tantos sentimientos divergentes y encontrados, de indesarraigable raíz histórica.

Que se sienta dueña de un ser propio distinto del europeo y el norteamericano lo comprueba el afanoso escarbar en la psicología social y la esperanzada búsqueda de nuestra expresión en que han trabajado y trabajan tantos filósofos pragmáticos, sociólogos y ensayistas, incluso europeos y norteamericanos: recordaré a Keyserling y Waldo Frank. América Latina ya ha traspuesto el período de la infancia asimiladora; no contenta con la lección de España, cuando no pretendió rechazarla de plano en ciertos períodos polémicos, la integró con la cultura francesa y otras europeas, así como, no podría desconocerse, con importantes aportes norteamericanos. Asimilados los de allende el océano, ha ido haciéndose viva en el alma americana en el siglo actual la conciencia de su autonomía cultural. La Primera Guerra Mundial aceleró este proceso. Muchas batallas han sido dadas en las últimas décadas contra las pretensiones de enfeudarnos a tal grado o cual supremacía espiritual europea. Años atrás dio origen a divertidas polémicas el famoso meridiano de Madrid por el cual querían que marcáramos la hora ciertos escritores españoles pasados después al régimen hoy imperante en la península. Claro que en este anacronismo político-cultural, el franquismo no podía abstenerse de mostrar su mentalidad antihistórica. Como también es antihistórica la actitud de los pensadores y escritores que pretendían nada menos que una originalidad total y absoluta para las culturas americanas y su expresión artística, entroncándolas con las culturas aborígenes y sus derivaciones

mestizas y expresiones vernaculares. Estos fantaseos sociológicos y estéticos, generalmente derivan del nacionalismo político, del falso nacionalismo, aliado siempre con el espíritu de reacción, o son fomentados por ideologías políticosociales que procuran socavar los cimientos seculares de la civilización occidental. *Divide ac impera.* El tema da para más amplios desarrollos; con todo, he de volver a rozarlo antes de concluir.

La incapacidad de entender que somos cosa distinta de Europa la exhibieron algunos de los ilustres escritores reunidos en Buenos Aires en 1936 para discutir en un "entretien" el tema Europa-América Latina. Los europeos se resistían a admitir una diferencia esencial; a lo sumo sí una reelaboración americana de las ideas y sentimientos recibidos de Europa. Ya es bastante. Reconocían algunos, entre ellos particularmente el fino crítico y poeta Enrique Díez Canedo, que de este lado del Atlántico nacen los refuerzos a los cuales Europa tendría que recurrir dentro de un plazo más o menos largo. Todavía no había estallado la Segunda Guerra Mundial que hizo cierta la profecía, anticipada ya por la primera conflagración; esto, siempre que consideremos para el caso América como un solo bloque constituido por la sajona y la latina. Que hay varias Américas, acotaré de paso: junto a aquéllas, indoamérica y lusoamérica. Jules Romains exigía, para precisar lo que distingue ambas culturas, que le compilaran una tabla de diferencias donde dijese: esto es europeo, esto es americano; esto mexicano, esto argentino. Parecía ignorar el admirable novelista de *Les hommes de bonne volonté,* que una cosa es la cultura, la cual puede ofrecer una robusta unidad sobre dilatadas tierras, y otra las diferentes expresiones de la misma; parecía ignorar que una cultura, flor de la vida y del espíritu, se integra con muchos elementos irracionales, cuya definición lógica es poco menos que imposible.

Pocas palabras más sobre el problema de fondo: la diversidad y originalidad de las culturas. Confieso que por sentirme hasta lo hondo heredero del siglo XIX, centuria universalizadora como pocas, no me posee el afán de pertenecer a una cultura angustiosamente ambiciosa de ser sola, única, peculiarísima, inédita, intrasferida e intrasferible, afán que mantiene insomnes a muchos de mis contemporáneos más jóvenes que yo.

Ciertos adolescentes, cuando empiezan sus balbuceos li-

terarios, se creen llamados o enviados a pronunciar palabras nunca dichas que harán temblar el orbe: el consabido "mensaje". Yo he aconsejado a mis compatriotas en diferentes ocasiones cuidarnos de imitar a esos presuntuosos como pueblo, pretendiendo una imposible originalidad absoluta y ostentando el aislamiento y el repudio de todo lo aprendido. Pienso además que quienes andan corriendo desalentados tras el ave fénix de una expresión argentina, o mexicana, o boliviana, literaria, artística, filosófica, en fin, en todos los campos de la cultura intelectual, tan *sui generis* que jamás se habrá oido nada semejante en la historia, están poniendo el acento sobre el aspecto político y no sobre el estético o meramente humano. Quizá, sin darse cuenta de ello, no les interesa en verdad la contemplación o la lectura de una obra de arte acabada sino que ésta sea muy argentina o muy mexicana o muy boliviana y se diferencie cuanto sea posible de lo europeo. Eso al fin es provincialismo, psicología de adolescentes engreídos o ilusos. Y aún se llega más lejos en este famoso correr tras la expresión de lo aborigen y vernacular, afán mezclado hoy con un batiburrillo de filosofía existencialista y buceos psicoanalíticos en que el ser y el estar y el no ser, y las vivencias, y las apetencias, y la angustia, y otras abstrusidades pescadas al tuntún en el aire bailan una zarabanda absurda. Así como en las tribus salvajes se llega a conjurar los espíritus de la tierra locales para oponerlos a los espíritus de la tribu vecina, nace entre nosotros en son de batalla la "terruñidad"; al lado de la "argentinidad" o la "bolivianidad", vaya y pase, la "cuyanidad", pongo por caso, y dentro de ésta, por supuesto, la "mendocinidad", la "sanjuanidad" y la "puntanidad", ¿y por qué no la "sanrafaelidad" y la "jachalidad", hasta dar en horrendos engendros verbales que son falsos conceptos cuando pretenden expresar agresivamente algo único, privativo o excepcional de un pedacito de tierra; provincialismo, aldeanismo, mezquino espíritu de campanario en que se desmenuza el nacionalismo por la fatal lógica de lo absurdo, cuando aquél pierde la noción de sus justos derechos y naturales limitaciones.

Cuando, por este camino, de lo universal humano se va retrocediendo hasta lo provinciano y local, bien sé lo que se halla al cabo de él. En Alemania, Hitler por caminos parecidos encontró el hacha de los antiguos germanos. En América

encontramos la flecha y el arco del indio, o cuando mucho el *aillu* incásico en el cual modernos teorizadores ilusos pretenden o pretendieron injertar la economía marxista.

No quiero cometer la imprudencia de sustituir mis sentimientos a los de aquellos mexicanos, peruanos y bolivianos que exaltan el indigenismo en arte y política social. Los argentinos, salvo alguna excepción muy respetable, miramos hacia otro punto cardinal y preferimos para nosotros el nombre de Hispanoamérica o Latinoamérica al de Indoamérica propugnado en el Perú y en el Altiplano.

Como conducta polémica o pedagógica está bien en ciertas ocasiones denunciar los enfeudamientos a lo extraño y renunciamiento a lo propio, pero otro es el criterio histórico. El enjuiciamiento de nuestro Juan Cruz Varela por colonial, de los románticos americanos por apéndices de la lírica francesa o española —esta última también de reflejo—, de nuestros naturalistas por hijos de Balzac y de Zola, etcétera, etcétera, hasta llegar al día en que esto se escribe y prosigue el proceso imitativo, me resulta tan ilógico, históricamente, como la condenación de los hombres que nos dieron ferrocarriles ingleses y bancos extranjeros. Es posible que al juzgar antihistórica esta actitud en la Argentina, y dondequiera que sea, y además ininteligente del proceso constructivo de la patria, yo exhiba una lastimosa certedad de entendimiento y un servil espíritu cipayo; lo concedería de buen grado si se me explicara qué se debió hacer para evitar todo aquello y no quedarnos los argentinos en la estancia gaucha de Rosas, en la carreta y en la galera, y todos los americanos, en los versitos folklóricos, mestizos de indios y españoles. Mucho se andará con el tiempo; sólo que hay que hacerle a éste su parte.

No reniego de lo regional. Es siempre una nota pintoresca e interesante en la literatura de cualquier país y puede ser motivo inspirador de grandes y pequeñas obras maestras. En ciertos momentos históricos también cumple una útil función emancipadora del asfixiante colonialismo intelectual. Pero en él no pueden confinarse ni la literatura ni el arte sin riesgo de perecer asimismo asfixiadas por falta de aire nuevo. Para que una literatura sobreviva debe superar lo anecdótico y folklórico hasta alcanzar lo universal humano. Cuando Jorge Luis Borges tenía treinta años menos y no menospreciaba cierto criollismo algo compadrón, del cual ahora reniega,

escribió, sin embargo, a propósito de ciertas tendencias nacionalistas en literatura: "Lo demás —el gauchismo, el quichuismo, el juanmanuelismo— es cosa de maniáticos. Tomar lo contingente por lo esencial es oscuridad que engendra la muerte y en ella están los que, a fuerza de color local, piensan levantar arte criollo... El cacharo incásico, las lloronas (espuelas del gaucho), el escribir *velay,* no son la patria." Y Horacio Quiroga, escritor bien americano, expresaba respecto a los mismos temas en 1927 en un artículo titulado "Los fetiches": "Ni el tango, ni el quillango, ni la vidala, ni los collas del altiplano han de darnos nada, porque no hay país nuevo capaz de crearse una civilización con las fronteras bloqueadas... Lo que la nación ha de tener de caracteres civilizados se está gestando aún allí donde se trabaja con ahinco y con brazo extranjero, y no con el estancamiento conservador de los cantos tradicionales y mantas teñidas... Si en un pueblo nuevo el progreso no es aún civilización, menos lo es en el retroceso. La tradición pesa, pero llevada en los hombros de una gran acción. Y del culto de las tumbas abiertas, como las de los diaguistas, de los incas y de los tlascaltecas, jamás saldrá acción alguna sino es vahos de muerte".

No temamos. Así como hay un estilo de vida uruguayo, o chileno, o mexicano, o argentino, inconfundibles con el de cualquier otro pueblo, vamos logrando una expresión literaria y artística que nos distingue y caracteriza.

Por el momento nuestro deber es seguir integrando la cultura occidental con nuestra contribución; cooperar en el proceso de la historia, cuyo protagonista será, así lo espero, por mucho tiempo todavía, la "humanitas" nacida a orillas del Mediterráneo. Un ejemplo ilustre contemporáneo: el de Alfonso Reyes. Espíritu hondamente mexicano, se desarrolla y enriquece acogiendo los más variados estímulos de la literatura universal.

Conciliación, pues; asimilación; digamos, "digestión". Poco tiempo atrás leía con justificada complacencia una página de Raúl Haya de la Torre, insospechable de colonialismo mental, quien proponía lo mismo. Y citaba Haya de la Torre a este propósito una frase de su compatriota Juan Carlos Mariátegui, precursor del Aprismo, y teórico del "Ayllu", la cual es textualmente ésta: "...creo que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeo occidental".

Un generoso espíritu humanista, asimilador y totalizador, ha presidido a la formación de las nacionalidades americanas. No cometamos el error de renegar de él. Además les diré a los jóvenes que no conciben otra lírica que la nativista y vernácula: las voces que se escapan del alma de un verdadero poeta no son menos legítimas porque no lleven acotaciones de un tiempo y un lugar determinados. Lo que importa es el espíritu, el acento y la calidad.

PRESENCIA DEL PENSAMIENTO DE LA AMÉRICA LATINA EN LA CONCIENCIA EUROPEA

INTRODUCCIÓN A LA BIBLIOGRAFÍA EUROPEA SOBRE EL PENSAMIENTO LATIONAMERICANO

Por *Ricaurte SOLER*

A Henri DELEUZE

CON reiterada insistencia ha sido señalada la profunda e innegable influencia de los pensadores europeos —de primer y segundo orden— en los escritores y filósofos más representativos de la América Latina. No se ha intentado, sin embargo, bosquejar las incidencias del pensamiento latinoamericano en el europeo, tarea ésta que de antemano pareciera destinada al fracaso. La íntima convicción predominante sobre el parco interés teórico de las manifestaciones más importantes —para nosotros— de la filosofía en América— entiéndase en todos los casos la América Latina— hace no sólo problemático sino incluso inusitado un título como el que encabeza estas líneas. Intentaremos demostrar, no obstante, que si bien el pensamiento latinoamericano no ha *influido* en otras culturas, su *presencia* se ha hecho sentir en repetidas ocasiones en la inteligencia europea, sea a través de estudios de nuestros autores publicados en el viejo continente, sea a través de comentarios y críticas que estos mismos estudios suscitaron entre representantes calificados de la inteligencia europea.[1]

---

[1] No nos referiremos a la atención que ha prestado España al pensamiento latinoamericano. Los especiales vínculos históricos, lo mismo que la cantidad y calidad misma de la producción española en torno al tema de las ideas en América exige un estudio particular. Recordemos, sin embargo, las figuras actuales que en libros y artículos han estudiado el pensamiento latinoamericano: Francisco Elías de Tejada, Glicerio Albarrán Puente, Patricio Peñalver, Agustín de Asís, Carlos López Núñez, José Perdomo García, etc.

Sabido es que el impacto producido por el descubrimiento incidió con fuerza en el surgimiento de nuevas y concretas modalidades de la cultura europea. La investigación de las proyecciones del fenómeno americano en la Antropología y el Derecho, lo mismo que en las Utopías político-sociales del viejo mundo, ha llegado a conclusiones de importancia. Pero no es la proyección de lo americano en lo europeo —considerado lo americano como fenómeno— lo que nos interesa estudiar, sino más bien, concretamente, la incidencia de la cultura filosófica latinoamericana en la europea.

Desde este ángulo de visión hemos de reconocer que durante la mayor parte de la Colonia la atención europea se dirigió fundamentalmente a lo americano en tanto que fenómeno, en tanto que realidad étnica y geográfica particular. Los historiadores y cronistas de la realidad americana despertaron el interés europeo, pero este interés se dirigió no a la crónica y a la obra histórica en tanto que actividad espiritual sino más bien al fenómeno americano que esa crónica y esa obra histórica ayudaban a descubrir y caracterizar.

Una nueva actitud vemos aparecer, sin embargo, desde fines del siglo XVIII. Podríamos señalar desde entonces un período con caracteres propios en la "presencia" del pensamiento americano en la inteligencia europea. Factores de orden histórico condicionaron el advenimiento de este período: las fuerzas económicas y sociales que en Europa determinaron el surgimiento de revoluciones democráticas, y que en América hicieron posible la revolución de Independencia; las corrientes ideológicas, políticas y filosóficas, que en íntima relación con aquellas fuerzas socio-económicas reflejaban primero la realidad objetiva de una revolución que se gestaba, y después, la de una revolución dramáticamente realizada. En esta coyuntura histórica el pensamiento latinoamericano se presenta al europeo con los caracteres de una comunión espiritual. Abundan los vínculos personales. Primero, Pablo de Olavide, hombre de su siglo, "filósofo", ilustrado, distinguido por Marmontel, Voltaire y Diderot. Más tarde, Miranda, cuya significación histórica es harto conocida; Santander, amigo a distancia de Jeremías Bentham; Andrés Bello, vinculado con James Mill y Humboldt. Finalmente, casi a mediados del siglo XIX, Francisco Bilbao, amigo de Lamennais, Quinet y Michelet. De Bilbao afirmó este último —en una carta demasiado amable—, lo siguiente: "Es un genio, aún nebuloso,

mas nosotros hemos penetrado en él y hemos encontrado un carácter fuerte y profundo, que, desarrollado, debe ser el de un grande hombre".[2]

La presencia de la inteligencia americana en la europea durante este período no supera la relación personal no obstante haber aparecido en tal coyuntura histórica una de las primeras obras —si no la primera— de autor hispanoamericano traducida al francés: *Triomphe de l'Evangélie ou Mémoires d'un Homme du Monde revenu des Erreurs du Philosophisme Moderne* de Pablo Olavide.[3] Esta obra, ciertamente, constituye un repudio de las ideas ilustradas anteriores del autor; importa reconocer, sin embargo, que tal repudio no se comprende sino en función del "filosofismo" ahora desdeñado por Olavide y que tanto aprecio le valió de parte de los máximos representantes de la Ilustración.

El libro de Olavide conoció una segunda edición francesa; constituye, pues, uno de los más lejanos documentos que atestiguan la presencia de las *ideas* americanas en Europa. Pero en este sentido ha de ser considerado como un antecedente; la significación histórica de Olavide se comprenderá siempre en función del grupo americano que se acercó a los filósofos europeos de doctrinas condicionadas por el fenómeno pre o post-revolucionario.

La presencia "personal" que caracteriza la incidencia de la inteligencia latinoamericana en la europea desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX se transforma sensiblemente a partir del último cuarto décimonónico. Podemos hablar ahora, con cierta propiedad, de una presencia "doctrinal", fenómeno que coincide con el desarrollo y apogeo del positivismo en Latinoamérica y que marca la etapa de más fecundas proyecciones del pensamiento iberoamericano en el europeo.

Importa destacar a este respecto la atención que los comtistas europeos prestan a las modalidades y direcciones que toma en Latinoamérica el pensamiento filosófico positivista. A este interés por el positivismo en el nuevo mundo contribuyeron grandemente los mismos latinoamericanos a través de una obra de divulgación difundida particularmente en Francia.

---

[2] Citado por DONOSO, ARMANDO, "Francisco Bilbao". (Introducción a la obra de) BILBAO, FRANCISCO, *El Evangelio Americano y Páginas Selectas,* Casa Editorial Maucci, Barcelona, p. 22.

[3] Traduit de l'espagnol par J. F. A. Buynand des Echelles, 2e. éd., 3 vols., Lyon, J. Buynand, née Bruyset, 1821.

En el año de 1878 Georges Hammeken y Mexia dirige desde Nápoles una extensa carta a Littré informándole sobre el progreso de la filosofía positivista en México. Hammeken revela ya una clara conciencia sobre la virtual oposición existente entre el liberalismo y el positivismo mexicano, tema sobre el cual abunda Leopoldo Zea en su obra histórica. La carta de Hammeken apareció publicada en *La Philosophie Positive,*[4] órgano del positivismo francés agrupado en torno a la figura de Littré. En diferentes ocasiones recogió esta revista noticias varias sobre el desarrollo del positivismo en Latinoamérica. No estamos, sin embargo, sino en los comienzos de una larga serie de escritos que revelan en Europa el ardor propagandístico de los comtistas latinoamericanos. El más lejano antecedente de estos escritos lo constituye, quizá, *Le Positivisme* del cubano André Poëy, obra, sin mayor mérito, de vulgarización comtista.[5]

Más que ninguno otro los apostolados religioso-positivistas chileno y brasileño hicieron sentir en Europa la considerable difusión del comtismo ortodoxo. Independientemente de la acción ejercida en sus países de origen —acción que escapa a nuestra reseña —los comtistas chileno-brasileños intervinieron activamente en el engranaje y la propaganda de los grupos positivistas franceses. Juan Enrique Lagarrigue, desde Chile, remite cartas impresas a relevantes personalidades de la intelectualidad francesa.[6] Su hermano Jorge, a través de folletos polémicos publicados en París interviene activamente en Francia, sea —simples ejemplos— a propósito de la inauguración de la sala de conferencias del Apostolado positivista,[7] sea por medio

---

4 HAMMEKEN, GEORGES, "La Philosophie Positive au Méxique. Lettre de M. Georges Hammeken y Mexia à M. Littré", en *La Philosophie Positive,* Deuxième série, Dixième année, Nº 5, Paris, Mars-Avril, 1878. En la misma revista aparecieron otras noticias sobre la actividad positivista en México: Con el pseudónimo de Un Mexicain: "Nouvelles de la Philosophie Positive", Deuxième série, Dixième année, Nº 4, Paris, Janvier-Février, 1878. También sobre la actividad positivista en Chile: LAGARRIGUE, JORGE, "La Philosophie Positive au Chili", Huitième année, Nº 5, París, Mars-Avril, 1876.

5 Bibliothèque Positiviste, *Vulgarisation du Positivisme,* Librairie Germain-Baillière, Paris, 1876, XXIII-386 p. In 12º

6 *Lettre à M. G. Deherme,* Imprenta y Librería Ercilla, Santiago du Chili, 1900, 8 p. In 12º

7 LAGARRIGUE, JORGE, *Inauguration de la Salle de Conférences de l'Apostolat Positiviste de Paris. 13, Rue de Poissy, 13. Le Dimanche 16 Octobre, 1892. Exposition publique et gratuite de l'ensemble de la*

de la vulgarización —utilizando los esquemas de la Religión de la Humanidad— del significado en España de Calderón de la Barca.[8] La acción desplegada por este comtista chileno trascendió las fronteras francesas. Malcolm Quin, apóstol importante de la Religión de la Humanidad en Inglaterra, le dedicó a su correligionario chileno párrafos de elogio en reconocimiento de su celo ejemplar.[9] Con todo, mayor influencia alcanzó en Francia la acción del comtismo brasileño tal como lo atestiguan los numerosos opúsculos y circulares de su Apostolado —firmadas en su mayor parte por Miguel Lemos—, profusamente repartidas entre los comtistas europeos.[10] Es notable que gran cantidad de la abundante literatura del Apostolado Positivista Brasileño fue redactada en francés, lo cual evidencian las recopilaciones efectuadas por Teixeira Mendes[11] lo mismo que los gruesos volúmenes dedicados a conmemorar en Río de Janeiro el centenario del nacimiento de Clotilde de Vaux, la amante de Comte.[12] Finalmente, podríamos destacar, en testimonio de la presencia en Francia del comtismo brasileño, las obras vertidas al francés originales de los comtistas del Brasil. Tal, por ejemplo, el *Ensayo de un Curso de Cálculo Aritmético según Augusto*

Religion de l'Humanité, d'après le Catéchisme Positiviste d'Auguste Comte et ses dernières conceptions fondementales. Au Siège de l'Apostolat Positiviste, Paris, 1892, 39 p. In 8º

[8] LAGARRIGUE, J., *L'Espagne et Calderón de la Barca.* Au Siège Social du Positivisme, 1881, 108 p. In 8º

[9] QUIN, MALCOLM, *Memoires of a Positivist,* By..., Formerly Head of the Positivist Community, George Allen & Unwin Ltd. Ruskin House, London, 1924, p. 123 y ss.

[10] Es impresionante la cantidad de literatura positivista brasileña que se encuentra en la Biblioteca Positivista —antiguo local de la Sociedad Positivista— de la Rue Monsieur le Prince, Paris.

[11] TEIXEIRA MENDES, R., *Auguste Comte. Evolution Originale. Documents publiés jusqu'ici montrant la parfaite continuité de cette évolution sans pareille, malgré les troubles profonds dus à la funeste liaison avec Saint-Simon.* Au Siège de l'Eglise Positiviste du Brésil, Río de Janeiro, 1913, LXXXVI-655 p. In 8º

[12] EGLISE ET APOSTOLAT DU BRESIL, *Clotilde de Vauz (née Marie) et Auguste Comte Très-Saints Fondateurs de la Religion de l'Humanité. Le Positivisme. Esquisse d'un Tableau de la Fondation de la Religion de l'Humanité. Souvenir filial au Centenaire de la Naissance de Clotilde. 3 Avril 1815-3 Avril 1915, dedié à la Très-Sainte Ville de Paris.* Tome Premier. Au Siège Central de l'Eglise Positiviste du Brésil Río de Janeiro, 1915. 614-XIV p. In 12º Illust. Este volumen lleva el número 388, lo que da idea de la obra de vulgarización del Apostolado Positivista Brasileño.

Comte de Almeida Cavalcanti,[13] antiguo profesor de la escuela militar del Brasil.

Si bien la obra de propaganda ejercida en Europa por los comtistas latinoamericanos no dio origen a obras de contenido teórico importante, determinó indudablemente en los intelectuales europeos una actitud de auténtico interés por el desenvolvimiento del positivismo en la América Latina. Inmediatamente después, y a veces paralelamente al movimiento comtista, la filosofía cientificista-evolucionista latinoamericana también hizo sentir su presencia en el viejo mundo. A través de obras traducidas del español —por ejemplo las *Leçons de Politique Positive* de Victorino Lastarria[14]— o directamente escritas en francés, y eventualmente en inglés —el caso del panameño Justo Arosemena, autor de *The Institution of Marriage in the United Kingdom,* libro que llegó a atribuirse a Spencer[15]— el cientificismo ejerció una proyección en Europa —casi podríamos hablar de influencia— no por poco conocida menos importante. Esta proyección se hizo particularmente evidente en el campo del positivismo jurídico, sociológico y filosófico.

En sus comienzos, el positivismo jurídico hispanoamericano incidió en el europeo principalmente a través de *Los Hombres de Presa* del gran internacionalista argentino Luis M. Drago, obra cuya traducción al italiano con el título *I Criminali Nati* ostenta una Introducción de Lombroso.[16] Claramente queda demostrada en dicha Introducción el profundo conocimiento que de las doctrinas antropológico-jurídicas argentinas poseía el fundador del Positivismo penal. Su exposición es ponderada y exenta de un fácil afán proselitista. Muy lejos estamos ahora del espíritu que caracterizó en Francia la pugna por atraerse a los pensadores latinoamericanos al grupo de los positivistas

---

13 *Essai d'un Cours Philosophique de Calcul Arithmétique d'après Auguste Comte.* Ouvrage spécialement destiné à la éducation de la Femme. Traduction française par Augusto de Araujo Gonçalves. Librairie Scientifique Emile Blanchard, Paris, 1916. XXV-827 p. In 8º

14 LASTARRIA, JOSÉ VICTORINO, *Leçons de Politique Positive,* professées à l'Académie des Belles-Lettres... Ouvrage Traduit de l'espagnol par Elisée de Rivière... et L. de Mikorsky. E. Denné, Paris, 1879, V-461 p. In 8º

15 Cfr. MÉNDEZ PEREIRA, OCTAVIO, "Un Constructor de Pueblos", en *Cuadernos Americanos,* Año XIII, Vol. LXXVII, Nº 5, septiembre-octubre, 1954, p. 192.

16 Traduzioni dei Dott. G. B. Busdraghi. Fratelli Bocca, Editori; Torino, 1890 (Biblioteca antropologico-giuridica, Serie III, Vol. 2).

"filósofos", encabezados por Emile Littré, o al grupo de los positivistas "religiosos", dirigidos por Pierre Laffitte. Por el contrario, el positivismo penal italiano reveló, frente a los juristas argentinos, una gran flexibilidad. Se tradujeron al italiano no sólo aquellas obras que revelaban más o menos directamente la impronta del pensamiento lombrosiano —la ya citada de Luis M. Drago— sino también estudios de importante contenido teórico que rompían, sin embargo, los moldes antropológicos de Lombroso o no se ubicaban dentro de las interpretaciones sociojurídicas de Ferri. Tal es el caso de *La Simulación de la Locura (La Simulazione della Pazzia)*[17] de Ingenieros, y más concretamente de su *Nuova Classificazione dei Delinquent*,[18] obra esta última donde el gran criminólogo argentino formula frente a la teoría antropológica de Lombroso y frente a la teoría sociológica de Ferri su propia concepción psicopatológica sobre la etiología del delito. Otro tanto podemos observar en relación con la traducción al italiano de la principal obra ético-jurídica de Bunge: *Il Diritto. Saggio di una Teoria scientifica dell'Etica specialmente nella sua fase giuridica*[19] donde este autor formula su concepción biologista y antiorganicista de los fenómenos sociales en general, y ético-jurídicos en particular.

Si bien no sería legítimo hablar de la "influencia" del positivismo jurídico argentino en Italia, importa señalar, no obstante, que es en este campo donde se ha hecho sentir con mayor vigor la presencia doctrinal del pensamiento latinoamericano en Europa.[20] No sólo ha ponderado Lombroso las interpretaciones que desde el punto de vista antropológico-jurídico intentó Norberto Piñero en relación con personajes de la historia política

---

[17] INGENIEROS, GIUSEPPE, *La Simulazione della Pazzia. In Rapporto alla Criminologia, la Medicina Legale e la Clinica Psichiatrica. Con una Introduzione "Simulazione e Letta per la Vita nel Mondo Biologico e Sociale"*. Tip. G. Gerbone, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1904, XXIV, 438 p. In 8º

[18] "Annali di Freniatria", Torino, 1905. (2ª Ed.: Biblioteca de Scienze Politiche e Sociali. R. Sandron, Milano, 1907).

[19] Opera tradota della terza edizione spagnola con autorizzazione dell'autore dal Dottor Mario Pertusio. Biblioteca di Scienze Sociali. Vol. LVI, Fratelli Bocca, Editori, Torino, 1909, XXIII, 409 p. In 8º

[20] Independientemente de las traducciones al italiano de las obras de juristas y sociólogos argentinos, las relaciones entre Ingenieros y los grupos socialistas italianos nos revelan igualmente los íntimos contactos que prevalecían entre los intelectuales italianos y los argentinos. Cfr. INGENIEROS, JOSÉ, "Política e Socialismo nell'Argentina", en *Avanti*, Roma, 1905.

argentina,[21] sino que incluso utilizó, con relativa frecuencia, las conclusiones históricas a que llegó José María Ramos Mejía desde idéntico punto de vista.[22] De la obra de Ramos Mejía: *La Neurosis de los Hombres Ilustres de la República Argentina* llegó a afirmar Lombroso que completó su teoría sobre las relaciones existentes entre el genio y la locura.[23] Recordemos, finalmente, como último testimonio de las proyecciones en Italia del positivismo penal argentino, las brillantes y conocidas discusiones entabladas entre José Ingenieros y Enrico Ferri en el V Congreso Internacional de Psicología, cuya presidencia ejerció el criminólogo argentino al lado de Lombroso y Ferri.[24]

No menos visible que en Italia ha sido la presencia doctrinal del positivismo latinoamericano en Francia. El comtismo, como ya hemos visto, favoreció notablemente los contactos entre los apóstoles franceses y los apóstoles chileno-brasileños de la Religión de la Humanidad. Esos contactos nos demuestran que la acción de la cultura francesa en América no se agotó en una relación unilateral relativa al flujo de ideas francesas en Latinoamérica sino que, en pequeña escala —no por ello desdeñable— podemos observar también una reacción, un reflujo de las ideas importadas sobre la cultura gala. En la última parte del siglo XIX se acentuaron notablemente las relaciones culturales francoamericanas, claramente discernibles, por lo demás, durante el decurso anterior del mismo siglo. Señalemos como ejemplo las numerosas obras que Florentino Ameghino, uno de los primeros cientificistas argentinos, redactó directamente en francés. Todavía, a principios del presente siglo, Joaquín V. González publicaba en francés, en la misma Argentina, una obra sobre la Universidad de La Plata.[25] Las condiciones eran pues

---

21 LOMBROSO, CESARE, "Sulla Diffussione della Antropologia Criminale", en la obra citada de DRAGO, LUIGI M., p. XXXII .

22 Cfr. LOMBROSO, C., LASCHEL, R., *Le Crime Politique et les Révolutions, par rapport au Droit, à l'Anthropologie Criminelle et à la Science du Gouvernement.* (Tome II). Félix Alcan, Editeur, Paris, 1892.

23 LOMBROSO, CESARE, "Sulla Diffussione della Antropologia Criminale", p. XXXI.

24 Cfr. de INGENIEROS, JOSÉ, *Crónicas de Viaje,* Obras completas, 5. Ediciones L. J. Rosso. (Cfr. especialmente el capítulo "Los Psicólogos y la Psicología").

25 GONZÁLEZ, JOAQUÍN V., *L'Université Nationale de La Plata. Mémoire sur sa Fondation.* Bibliothèque technique du Ministère de

propicias para contactos íntimos y recíprocos entre la cultura francesa y el pensamiento latinoamericano.

En el campo sociológico, pedagógico y filosófico apareció, durante el período señalado, un importante número de obras, vertidas al francés originales de autores latinoamericanos. Desde 1869, había sido traducido uno de los opúsculos más significativos del sociólogo cubano José Antonio Saco.[26] Pero son principalmente las obras de los positivistas argentinos las que a través de ediciones francesas alcanzan una proyección que trasciende las fronteras americanas.

Poco tiempo después de ver la luz en castellano, son publicadas en París las obras fundamentales de Carlos Octavio Bunge: *Evolution de l'Éducation; Principes de Psychologie Individuelle et Sociale,* con un prefacio de Auguste Dietrich; *Le Droit c'est la Force. Théorie scientifique du Droit et de la Morale* (con Prefacio de Emile Desplanque),[27] la misma obra que con diferente título vimos traducida al italiano. Otro tanto podemos observar en relación con las obras fundamentales de José Ingenieros. En 1906 aparece su artículo de intención socialista "L'Évolution Politique de la République Argentine et ses causes économiques", lo mismo que su obra de igual tendencia *La Legislation du Travail dans la République Argentine.* En 1907 su obra científica *Le Langage Musical et ses Troubles Hystériques;* y en 1914 su principal obra filosófica: *Principes de Psychologie Biologique.*[28] Otros estudios de autores argentinos

l'Instruction Publique. Vol. I, Ateliers Graphiques du Pénitencier National, Buenos Aires, 1906.

[26] *L'Esclave à Cuba et la Révolution de l'Espagne,* traduction de L. P. Adrien de Montluc, E. Dentu, Libraire-Editeur, Paris, 1869, 23 p. In 8º

[27] Cfr. *Evolution de l'Education.* A. Schleicher, Editeur, Paris, *Principes de Psychologie Indìviduelle et Sociale,* Félix Alcan, Editeur, Paris, 1903; *Le Droit, cést la Force. Théorie Scientifique du Droit et de la Morale,* Libraire Schleicher Frères, Paris.

[28] Cfr. de INGENIEROS, JOSÉ (a veces aparece Ingegnieros), "L'Evolution Politique de la République Argentine et ses causes économiques", traduit par André Morizet, en *Le Mouvement Socialiste,* Revue Mensuelle Internationale, Nº 177 y 178, Paris, Août et Septembre, 1906. Este mismo artículo fue publicado en Madrid con el título de "La Evolución Política Argentina y sus Bases Económicas", en *La España Moderna,* Año 18, Núm. 212, Madrid, agosto, 1906. (En esta misma revista, año 18, Núm. 214, de octubre de 1906 apareció otro artículo de Ingenieros sobre "La Interpretación Sociológica del Imperialismo"). Cfr. también *La Legislation du Travail dans la République*

aparecen todavía publicados en París; el de José Nicolás Matienzo *Le Gouvernement Réprésentatif Fédéral dans la République Argentine*,[29] notablemente influido por la sociología spenceriana; el opúsculo de Antonio Dellepiane *Le Progrès & sa Formule. La Lutte pour le Progrès*,[30] resumen de algunas conferencias dictadas en La Sorbona.

Este movimiento bibliográfico hubo de repercutir en alguna medida entre los autores franceses, lo cual puede observarse en algunas revistas especializadas de la época. No se trata ahora de acoger favorablemente dentro de sus columnas la producción de los cientificistas argentinos —de José N. Matienzo la *Revue Philosophique* había publicado "La Logique comme science objective".[31] Se trata más bien de comentar y criticar sus obras traducidas o no, a través de reseñas bibliográficas de mayor o menor extensión. Y estas reseñas abundan. En los *Archives d'Anthropologie Criminelle, de Médicine Légale et de Psychologie Normale et Pathologique* (T. 28, 1913), E. Mayer se ocupa de *El Hombre Mediocre,* la conocida obra de Ingenieros. Pero es sin lugar a dudas en la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* dirigida por Ribot, donde más fuertemente resonó el eco producido por los estudios de los cientificistas hispanoamericanos. H. Pérès en particular se ocupó, en la mencionada revista, de dar a conocer al público francés lo más importante de la producción positivista argentina. Aparecen así comentarios sobre *La Simulación en la Lucha por la Vida* (año 31, 1906, pp. 98-100) y las *Proposiciones Relativas al Porvenir de la Filosofía* (año 44, 1919, pp. 332-334) de José Ingenieros; *Cultivo y Desarrollo de la Aptitud Matemática del Niño* (año 31, 1906, pp. 546-548) y *La Crisis de la Pubertad y sus Consecuencias Pedagógicas* (año 44, 1919, pp. 122-126)

Argentine. Essai critique sur le Projet du Ministre González. Traduit de l'espagnol par Charles Barthez, Edouard Cornély et Cie., Editeurs, Paris, 1906. *Le Langage Musical et ses Troubles Hystériques. Etudes de Phychologie Clinique,* Félix Alcan, Editeur, Paris, 1907. *Principes de Psychologie Biologique,* traduit de l'espagnol par R. Delpeuch, Librairie Félix Alcan, Paris, 1914.

29 Groupement des Universités & Grandes Ecoles de France pour les relations avec l'Amérique Latine, Librairie Hachette & Cie., Paris, 1912.

30 (Extrait de la Revue Internationale de Sociologie), M. Giard & E. Brière Libraires-Editeurs, Paris, 1912.

31 En *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger.* Trentième année, LX, Paris, 1905.

de Víctor Mercante, el pedagogo cientificista argentino. Incluso autores de reconocido prestigio internacional no desdeñaron reseñar elogiosamente —en la misma revista— algunas obras importantes de los positivistas hispanoamericanos. Ese es el caso de Ribot en relación con la obra fundamental de Ingenieros *Principes de Psychologie Biologique* (año 39, julio a diciembre, 1914, pp. 80-84), y ese es también el caso de Edmond Goblot en relación con otra obra importante del mismo Ingenieros: *Emilio Boutroux y la Filosofía Universitaria en Francia* (Tomo XCVI, julio a diciembre, 1923, pp. 458-459).

La decadencia del positivismo en Europa y en Hispanoamérica a partir de las primeras décadas del presente siglo trajo también como consecuencia una relativa decadencia de la presencia doctrinal del pensamiento americano en el viejo mundo. No es difícil reconocer —ya lo hemos anotado— que esa presencia no llegó a convertirse en "influencia"; ni aún la calurosa acogida que ciertos círculos y autores —René Worms en particular— dispensaron a la obra sociológica vertida al francés del positivista peruano Mariano H. Cornejo —*Sociologie Générale; Sociologie Pure*—[32] permite el empleo de tal calificativo. Pero es en todo caso evidente que las fecundas relaciones que hemos observado entre el pensamiento europeo-americano durante la etapa positivista declinaron notablemente a partir de la reacción anti-positivista, observación que no pierde su validez ni aún tomando en consideración las obras traducidas al francés de algunos pensadores que en Hispanoamérica representaron el tránsito hacia el idealismo y el espiritualismo —Rodolfo Rivarola en Argentina y Francisco García Calderón en Perú.[33]

A partir de la década de 1920, y particularmente después de 1930, la influencia francesa en el pensamiento latinoamericano decae visiblemente. La "germanización" cultural de España intentada por Ortega y sus discípulos repercutió hondamente en la América ibera. Esta circunstancia dio lugar, entre

---

[32] CORNEJO, MARIANO N., *Sociologie Générale,* 2 Vol., Paris, 1911. También: *Sociologie Pure,* Bibliothèque Sociologique Internationale. V. Giard, E. Brière, Paris (1911?).

[33] Cfr. de RIVAROLA, RODOLFO, *L'Université Sociale. Théories de l'Université Moderne.* Groupements des Universités et Grandes Ecoles de France pour les relations avec l'Amérique Latine. Librairie Générale et Internationale, Paris, 1916 (Prefacio de Camille Morel). De GARCÍA CALDERÓN, FRANCISCO, *Le Pérou Contemporain. Etude Sociale,* Dujarrie et Cie, Editeur, Paris, 1907.

otras consecuencias, a una crisis relativa en cuanto a la presencia doctrinal del pensamiento latinoamericano en las naciones europeas que por la similitud del idioma —Francia, Italia— hacían esperar vínculos más estrechos. Por otra parte la enorme influencia del pensamiento germano entre nosotros apenas si ha sido advertida por los filósofos alemanes. Con todo, es en Alemania donde encontraremos, quizá, las primeras evidencias sobre un tercer tipo de "presencia" del pensamiento latinoamericano en Europa: la presencia historiográfica.

Hemos distinguido una presencia "personal"' de una presencia "doctrinal" al poner de relieve en el primer caso los vínculos predominantemente personales que lograron establecer algunos pensadores hispanoamericanos con filósofos europeos durante la última parte del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX. Estos vínculos surgieron dentro del marco de un pensamiento avocado al planteamiento y solución de una problemática común a europeos y americanos: la estructuración de un estado democrático-liberal frente al "antiguo régimen", o, en el caso americano, frente a la estructura política y las motivaciones ideológicas de la Colonia. Por presencia doctrinal hemos entendido el reflujo de las ideas comtistas y cientificistas hispanoamericanas sobre el positivismo europeo. Las numerosas publicaciones y traducciones —italianas y francesas de las obras de los positivistas latinoamericanos, así como los comentarios y reseñas que suscitaron, atestiguan la presencia doctrinal a que nos referimos. Distinguimos finalmente una presencia historiográfica al tomar en consideración el lugar que el pensamiento latinoamericano ha ocupado en investigaciones monográficas o en obras de conjunto sobre Historia de la Filosofía escritas por eruditos europeos. Es en Alemania precisamente donde encontramos los primeros vestigios de que tenemos noticias sobre la presencia —en el sentido apuntado— del pensamiento latinoamericano en Europa.

A finales del siglo XIX se publica en Alemania una obra de R.P. Gruber sobre *El Positivismo desde Comte hasta nuestros días,* obra que es traducida al francés en 1893.[34] Anteriormente, publida en Varsovia, en polaco, había aparecido un libro de Severin Smolikowski sobre *La Doctrina de Augusto Comte*

[34] GRUBER, R. P., S. J., *Le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos Jours.* Traduit de l'allemend par M. l'Abbé Ph. Mazdyer, du Clergé de Paris. P. Lothielleux Libraire-Editeur, Paris, 1907.

sobre el Estado Social cuyo primer tomo se refiere al desarrollo del Positivismo en Europa, Asia y América. Dudamos, sin embargo, que el autor polaco tuviera noticias, para esa fecha, sobre el desenvolvimiento del positivismo latinoamericano, siendo muy probable que únicamente se refirió a la América del Norte. Sea de ello lo que fuere, es lo cierto que en la obra de Gruber se encuentran, quizá por la primera vez en una obra de historia de la filosofía, y en el caso presente de historia del positivismo, los primeros comentarios sobre positivistas hispanoamericanos tan diferentes como Enrique José Varona, Victorino Lastarria y el pedagogo uruguayo A. Berra. El dato no sólo posee importancia desde el punto de vista erudito; él nos permite sospechar que, dada la admirable organización del trabajo intelectual en Alemania, la presencia de la América Latina en la historiografía filosófica alemana, a través de las pocas obras de pensadores hispanoamericanos vertidas al alemán o directamente redactadas en este idioma —las de José Ingenieros (con prólogo de Ostwald), Agustín Álvarez Villablanca y Coriolano Alberini—[35] se revele en un futuro cercano cada vez más con mayor intensidad. Ya es bastante significativo que en 1914 un autor alemán, W. Keiper, dedicara un opúsculo a la cultura alemana en la Argentina[36] y que Ueberweg no ignorara en su conocida *Historia de la Filosofía* el desenvolvimiento de la misma en Latinoamérica.[37]

En los últimos años la presencia en la historiografía europea del pensamiento latinoamericano se ha hecho sentir con mayor intensidad. Como antes, esa presencia está acompañada por la publicación en Europa de obras representativas de los autores americanos. Pero ahora no es sólo en la historiografía alemana donde es dable observarla. Una obra medular del erudito historiador francés Robert Ricard: *La "Conquête Spirituel-*

---

[35] INGENIEROS, JOSÉ, *Prinzipien du Biologischen Psychologie.* Autor bersetzung aus dem Spanischen von Julius Reinking. Mit einer Einführung von Wilhelm Ostwald. Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922. ALEGRINI, CORIOLANO, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien.* Berlin, 1930. ÁLVAREZ VILLABLANCA, AGUSTÍN, *Carlos Vaz Ferreira. Ein Führender Pädagoge Südamerikas.* Hamburguer Studien zu Volkstum und Kultur der Remanen. Paul Evert, Hamburgo, 1938.

[36] KEIPER, W., *Deutsche Kulturaugfgaben in Argentinien.* Veröff d. Deutsch-Argentin. Centralverbandes, Heft 7 (1914).

[37] UEBEWEG, FRIEDRICH, *Grundriss der Geschichte der Philosophie... Dies Philosophie des Auslandes.* Verlegt bei E. S. Nittler & Son, Berlin, 1928.

le" du Mexique[38] y un sugestivo estudio de Marcel Bataillon: "Erasmo y el Nuevo Mundo"[39] inauguran espléndidamente la labor de la historiografía francesa dedicada a la cultura latinoamericana. La profunda significación de estos estudios nos impide —por merecer atención especial— intentar su exégesis en este artículo. Apuntemos solamente que ellos establecieron las bases sobre las cuales habrían de renovarse, durante los años de la postguerra, los vínculos culturales francoamericanos. Expresión calificada de estos vínculos lo constituye el "Institut des Hautes Êtudes de l'Amérique Latine" de La Sorbona, del cual, para los efectos de nuestro estudio, importa destacar la figura de Arbousse Bastide, estudioso del pensamiento positivista brasileño, lo mismo que la de Roger Bastide, a quien debemos una mesurada exposición crítica sobre el desenvolvimiento de las teorías sociológicas en la América Latina.[40]

Se ha insistido durante los últimos años —Francisco Romero en particular— sobre la "normalidad filosófica" alcanzada por los países de la América Latina, hecho tanto más significativo cuanto se consideran los imperativos socio-históricos que durante el siglo XIX determinaron en el pensamiento latinoamericano una relación *directa* e insoslayable con la realidad histórica condicionante. Este reconocimiento explícito de una "normalidad filosófica" latinoamericana ha dado pábulo al último testimonio de que tenemos noticias sobre la presencia en la historiografía europea del pensamiento americano. Nos referimos al capítulo sobre "La Filosofía en la América Latina" de Michele F. Sciacca en su *La Filosofía. Oggi.*[41] No obstante los precedentes apuntados, la amplitud de la visión panorámica, la información recogida y el enfoque crítico —que no comparti-

---

38 RICARD, ROBERT, *La "Conquête Spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mediants en Nouvelle-Espagne de 1523 à 1572.* Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XX, Paris, 1933.

39 Apéndice de la obra *Erasmo y España. Estudios sobre la Historia espiritual del siglo XVI,* 2 tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950 (Edición francesa de 1937).

40 BASTIDE. ROGER, "La Sociologie en Amérique Latine", en la obra colectiva dirigida por GURVITCH, GEORGES, *La Sociologie su XXème Siècle.* II. *Les Etudes Sociologiques dans les différents Pays.* Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

41 Cfr. la versión española *La Filosofía, Hoy. De los Orígenes Románticos de la Filosofía Contemporánea hasta los Problemas Actuales,* Luis Miracle, Editor, Barcelona, 1956.

mos— hacen relativamente verdadera la siguiente observación del mismo Sciacca: "Quizá sea ésta la primera vez que dicha actividad [la actividad filosófica en la América Latina] sea tomada en consideración en una síntesis panorámica de la filosofía mundial, escrita por un europeo y publicada en Europa".[42]

Pero la inclusión del pensamiento latinoamericano actual (siglo XX) en la obra de Sciacca no obedece exclusivamente a la circunstancia de haber éste alcanzado una "normalidad filosófica" indiscutible ni, mucho menos, al reconocimiento de una originalidad intrínseca, que es en última instancia rechazada. Sciacca, como católico —lo mismo que anteriormente Lucaks, como marxista—[43] evidencia una honda preocupación por los derroteros que tome en un futuro más o menos cercano el pensamiento filosófico latinoamericano. Una serie de circunstancias, afirma Sciacca, permiten esperar del pensamiento filosófico en la América Latina la renovación profunda de la filosofía europea. Su crisis indiscutible —evidenciada por la moda existencialista— a la cual se suma la amenaza del "inmanentismo" marxista bolchevique, así como la del "inmanentismo" pragmático norteamericano, permite esperar, según Sciacca, un resurgimiento de la auténtica filosofía —abocada a los problemas intemporales del Ser, del Espíritu, de Dios, etc.— en los pueblos latinoamericanos, históricamente preparados por su tradición espiritual hispánica para realizar tan alto destino.[44] Tales son las conclusiones a que ha llegado uno de los últimos, si no el último europeo que ha dirigido su atención al pensamiento filosófico latinoamericano.

Los testimonios que anteceden nos ilustran abundantemente sobre la presencia en Europa del pensamiento latinoamericano. En sus tres momentos —personal, doctrinal e historiográfico —el pensamiento de la América Latina ha repercutido en Europa alcanzando esporádicamente proyecciones de importancia. Del panorama bosquejado podemos llegar a conclusiones que trascienden el interés erudito que pueda suscitar el bosquejo intentado. La primera: el reconocimiento europeo —recordemos a Lombroso, Ribot, Goblot, etc.— de la importancia del pensamiento latinoamericano nos permite augurar para una in-

---

[42] *Ibíd.*, p. 513.

[43] LUCAKS, GEORGE, *Existencialisme ou Marxisme?*, Collection Pensées. Les Editions Nagel, Paris, 1948, p. 73.

[44] *La Filosofía, Hoy*, p. 514-516.

vestigación histórica exhaustiva de las ideas en América una revaloración de sus momentos teóricos fundamentales. La segunda; y última, la de que los condicionamientos socio-históricos del pensamiento latinoamericano, con frecuencia señalados —y que nosotros admitimos— no legitima una historiografía que relegue a un segundo plano sus particularidades teóricas y doctrinales.

PRIMACÍA DE LA PALABRA SOBRE LA IMAGEN

Por *Fernando DÍEZ DE MEDINA*

UNA tarde, bajo los pinares encantados de Villa Borghese, y junto a la estatua de Goethe que se alza olímpica y radiante en el cruce de umbrosas avenidas, se me ha replanteado el viejo tema:

—¿La imagen o la palabra?

Aquí está el genio que tuvo la percepción visual del mundo más profunda, el más tenso dominador de la idea y su expresión. El mejor veedor era también el mayor poeta. En él ambas vivencias se fundieron armoniosamente; hacía hablar a las imágenes, lo expresado se resolvía en pura visualidad. Nadie supo concertar con destreza tan viva la simbiosis de ojo y lengua. Con intuición certera de lo fenoménico y lo intelectual, con fino sentido plástico, el cantor apasionado de los "Epigramas romanos" buscaba las coordenadas de lo visto y lo expresado.

—¿Qué es primero y qué más importante: la idea o la visión?

He aquí algo que se viene discutiendo largamente, con mayor agudeza en el plano educativo. Gabriela Mistral llegó a sostener que "la imagen es entidad superiorísima sobre la palabra". Y muchos piensan que para una enseñanza rápida, generalizadora, a grandes masas ignaras, la imagen mural es más eficaz que el alfabeto.

No entiendo así el asunto.

En cierto modo el verbo es cosa de Dios, naturaleza angélica. La imagen, en cambio, tal como la concibe y divulga el moderno —descontada la belleza natural del paisaje— parece creación diabólica.

En la revista, en el cine, en la televisión, la imagen pocas veces cumple una función educativa. Es un factor auxiliar, complementario, casi siempre desviado a fines publicitarios,

ajenos a toda moral social. No sé cómo la vista del moderno puede soportar la supercarga acumulativa de procesos visuales. Esa presión intensísima a la retina, esa mudanza incesante de cuadros y colores provocan un esfuerzo mental fugaz, móvil, apresurado que se borra apenas comenzado. Cuando no asoma al ojo del soñador o del artista, del "sentidor" de que habló Unamuno, la imagen multiplicada e inacabable en el mundo actual, resulta cosa fría, yerta, una simple superposición de formas y hechos que aplastan al espectador-masa y solo capta en su esencialidad velocísima el espectador-culto.

La palabra, en cambio, el "logos spermatiko" del filósofo, vuelve a crear el mundo y al recrearlo corrige, aclara, rectifica. Puede abarcar las tres dimensiones del orbe físico, las dos del metafísico. Ahonda en el ser que manifiesta, no se dispersa en la fuga de plurales amontonamientos.

La hechicería pasajera, vertiginosa de las imágenes, obra en extensión, nunca en profundidad. Puede ser aliada, complementaria del verbo, mas no educa por sí sola. Ver no siempre es entender; pero pensar, hablar, escribir equivale a un principio de aprehensión del mundo. ¿Qué puede el raudal de lo entrevisto, ante la magia viva, trascendente, reiterativa del lenguaje?

La imagen acumula, borra, sustituye; al fin disuelve y banaliza. La palabra concierta, arraiga, modela; al cabo define y ordena. Por ella el hombre se empina sobre el mundo físico, se siente restituido a su dignidad natural de ser pensante, raciocinante y obrador de su destino.

No es la imagen una superpalabra —como piensan algunos— sino una subpalabra que aumenta el peligro de errar. Esa acumulación de planes vertiginosos, esa sucesión sin fin de cuadros y figuras, soslayan el juicio intelectual convirtiendo la mente en mera receptora de visiones recreativas.

¿Interesa conocer montañas, ríos, ciudades? Más importa saber cómo discurren hombres, almas, hábitos. Lo que la imagen revela en un relámpago, la palabra ordena y configura, da sentido a los seres y a las cosas. El conocimiento primario del mundo y sus objetos, llega al salvaje en el brusco impacto de lo visual; pero sólo entiende su morada y su destino el habitante que da expresión concentrada, sintética, a cuanto le rodea. La visualidad acerca, lo hablado o escrito explica. Siempre hay un puente entre la imagen vista y el

hombre que contempla que sólo la representación intelectual puede cruzar. Para una formación normativa del ser, no basta la aproximación gráfica del objeto o del paisaje, ni la fuga plástica de las formas; es preciso que haya un orientador persistente, una como salvadora voluntad de comprensión. Porque ver es comenzar a entender, pero sólo en el diálogo ensamblan y se redondean hombre y mundo.

¿Qué paisaje, qué lienzo, qué film por hermosos que sean pueden alcanzar la perennidad radiante del Sermón de la Montaña?

Cine y televisión, como sistemas educativos auxiliares, recreativos, están bien. Sólo así: auxiliares, complementarios, aliados del discurso cuando se ha de enseñar. Si no vienen acompañados por la efusión oral o escrita que los completa y los explica, poco harían.

La fuerza nuclear es siempre el verbo. Lo gráfico el accidente que la aclara y la distiende.

De la imagen brota el mito, del discurso historia y razón.

Imaginad al primitivo, en los felices tiempos del brujo hacedor de lluvias. Todo cuanto ve es sagrado. La naturaleza transcurre en trance de revelación. La sugestión mítica lo absorbe y lo somete a poderes desconocidos. Es el reino sacro del ojo: mira, no importa que no entiendas. Mas para alzarse a la dignidad del ser pensante y responsable, el griego requiere el exámetro de Homero y el discurso de Sócrates: no basta ver y disfrutar el espectáculo, es necesario, además, interrogar, analizar.

La inteligencia ansiosa de indagar, es la que encumbra al "sapiens" sobre la bestia.

La mirada inocente, semidivina del niño, debe transformarse después en actividad cognoscitiva como pedía Leonardo. La visualidad, condición de certeza, de poco sirve al humano si no trasciende a facultad intelectiva y expresiva. El ciego mirar vulgar habría dado, en la "Gioconda", el retrato de una mujer bella y sensual. El Vinci tuvo la visión auténtica que espiritualiza lo sensible, y en vez de una cara hermosa pintó o quiso sugerir la presencia incomprensible del eterno femenino.

¿Por qué Leonardo podría aparecer ante el esteta y el filósofo como el mayor de los pintores conocidos? Porque no se confinó en las fronteras de la imagen y del color, merced

a su ideación sin pausa, siempre insatisfecha, que perseguía, más allá de lo plástico, el carácter simbólico de todo lo visible. Detrás de lo que pinta Leonardo, siempre hay un segundo mundo emboscado que pugna por revelarse.

La imagen limita, el discurso dilata.

De imágenes se conforma el mundo, pero sólo con ideas se sostiene. La imagen es la puerta entreabierta que nos lo aproxima; la palabra juega como una llave que nos franquea o nos cierra su recinto mágico.

—¡Mira, y explícate eso que has visto!

Es toda la dignidad del ser humano.

Demos pues primacía y armonía a la palabra, sobre todo en el campo educativo.

En el principio era el Verbo —dice el libro de los libros. La palabra es espíritu y materia: todo le está subordinado.

Si bien se mira cada visión, cada imagen, transcurren sin retorno: pasan. Pero la palabra permanece porque de todo labio sagaz brota un arcángel.

POLÉMICA DEL ARTE ACTUAL

EL POEMA Y EL PROBLEMA

Por *Manuel VILLEGAS LÓPEZ*

CUENTA Herodoto algunos procedimientos para enviar mensajes secretos en la antigüedad. Entre ellos el de afeitar la cabeza a un esclavo, escribir en el cuero cabelludo, dejar crecer el pelo y enviar al hombre a su punto de destino. Podía así atravesar las tierras enemigas, sin que nadie sospechase que su mensaje iba bajo su cabello. Al llegar, le afeitaban de nuevo la cabeza, leían el texto y, si era preciso, lo borraban y escribían en el mismo sitio la contestación. Vuelta a dejar crecer el pelo y vuelta del esclavo a su lugar de origen.

No se sabe el uso efectivo de tal procedimiento, pero su simple existencia revela un mundo desconocido: el del tiempo antiguo. Para dejar crecer el pelo dos veces necesitarían meses, sin contar el tiempo empleado en el viaje, con aquellos medios de lenta locomoción, que variaban desde a pie hasta la velocidad del caballo, máxima que podía obtenerse. ¿Qué valor podía tener la noticia al cabo de tanto tiempo? En la última guerra mundial, la censura de correspondencia particular, para evitar la trasmisión de datos bélicos, no se cifraba tanto en las claves que podían ser descubiertas, ni en las tintas simpáticas que podían ser reveladas por los reactivos, sino en los dos o tres meses que las cartas permanecían detenidas en alguna isla del trayecto. Al cabo de ese lapso, se suponía que cualquier información de guerra había perdido vigencia y valor práctico.

Siempre sorprende en el artista antiguo —incluyendo en esta denominación a todo aquel anterior al siglo XIX, a la Revolución Industrial— la relación entre la duración de su vida, la aventura que la llena y la obra que realiza. Su existencia solía ser agitada, complicada en peripecias y adversidades. Tomaban parte en guerras, porque las armas eran la profesión habitual de sus épocas, a veces sufrían cautiverio de años, andaban errantes de ciudad en ciudad o de castillo en castillo...

Consumían así una cantidad de tiempo como para agotar la vida de varios hombres de hoy. Y sin embargo, hacían una obra inmensa, con medios materiales lentos —la escritura con pluma de ave, la fabricación de pinturas a mano— y con días cortos, a causa de iluminaciones artificiales de la época de las cavernas. Lo mismo puede ser Rafael, que vivió 37 años, que Leonardo da Vinci con 67, que Cervantes con 69, que... Es igual, cualquiera que sea el artista, la duración de su vida y las contingencias que la llenen: tenían tiempo para todo.

Y el hombre de hoy no tiene tiempo para nada, con procedimientos de comunicación rapidísimos; con técnicas que procuran la velocidad en todas las cosas; con medios materiales extraordinarios, casi siempre prefabricados; con el espléndido confort moderno, que lo independiza del frío, del calor, de la suciedad...; con días sin fin, bajo la luz artificial; con la existencia alargada por la prolongación de la vida media, y la juventud mantenida por la higiene y la medicina moderna... Un artista actual debiera producir estrictamente cien veces más que el antiguo, el anterior a las máquinas y a las técnicas. Pero sucede todo lo contrario. El hombre se ha quedado sin tiempo, lo ha ido triturando entre los engranajes de su vida, contándolo por fragmentos cada vez más pequeños, en que lo pulveriza la prisa moderna, hasta que se le escapa entre el más apretado tejido de cualquier existencia humana. ¿Por qué?

Eternidad y actualidad

Se trata de una cuestión psicológica, de la asimilación humana del tiempo: la duración. Se trata, más aún, de un inmenso y fundamental cambio metafísico: el signo trascendental que el hombre pone sobre su existir. Antes de nuestra era maquinística, sobre todo en los tiempos arcaicos, el hombre medía el transcurrir del tiempo por las estaciones o las puestas del sol, medía la vida por el crecimiento de los árboles o la existencia de los animales y de los mismos hombres. Y todo su existir y vivir estaban puestos en función de este valor: la eternidad. Por eso pasaba ante las cosas y los hechos de cada día como ante algo sin trascendencia, por su fugacidad. Los medía con módulos eternos y en su corta vida cabía todo, cabía el inmenso tiempo.

Hoy, el hombre moderno vive sobre este otro valor opuesto: la actualidad. La eternidad se ha perdido para él, carece

de significado en esta época en que cada hecho de cada día, grande o pequeño, histórico o cotidiano, cargado de gravedad o ligero de diversiones, tiene que absorber por completo su atención y llenar su vida, dividida en diminutos fragmentos que marcan los segunderos de su reloj. No tiene tiempo, porque no existe para él; sólo existe su negativo, la prisa.

Antes, la eternidad destruía a la actualidad; hoy la actualidad ha devorado la eternidad. La eternidad dio al hombre esta forma y hasta esta fórmula de vida: la contemplación. La actualidad le ha dado e impuesto esta otra: la acción. Y así, ese cambio de signo para la vida humana, es uno de los hechos fundamentales del gran cambio de nuestra época.

Mutación esencial para todo hombre, lo sepa o no: de cualquier manera lo vive, quiera o no. Pero para el artista, tremante de sensibilidad pura y aguda, abierto a todas las vibraciones del universo, este cambio de signo es una cuestión de vida o muerte.

El gran dilema: hoy o siempre

PORQUE el artista, el creador de belleza, no puede renunciar a la eternidad para su obra, sin dejarla vacía de su sentido más profundo, arrancado de la tierra de siglos, que ha de nutrirla. El artista no puede renunciar a ese gran camino que es el tiempo sin medida, el viejo sendero misterioso que viene de remotos milenios y marcha hacia tiempos inexcrutables, imprevisibles, insondables para la mirada de cada hombre. Si el artista no siente su obra puesta en este gran camino de la eternidad, no puede reconocerse como creador, que es sentirse libre. Sólo la eternidad es capaz de protegerle.

Pero también se encuentra, ineludiblemente, en la ruta de su época; lo desee o se niegue, es igual. Todo artista vive en su tiempo, inevitablemente también. Pero el artista de hoy, en esta época puesta bajo el signo de la actualidad más extensa y apremiante, tiene que lanzarse al abordaje de esta actualidad, porque en realidad es ella la que le invade y aborda todos los días, asalta cada minuto de su existir y de su crear.

El artista contemporáneo se encuentra, así, entre estas dos fuerzas colosales, que le obligan, que exigen de él y de su obra: la eternidad y la actualidad. Y la gran cuestión se ha convertido en querella, a veces pequeña, del arte contemporá-

neo: arte puro o arte de acción, arte desinteresado o arte comprometido, arte libre o arte militante... y todas esas otras denominaciones, más o menos exactas, que tratan de definir un problema bien dramático y preciso. Éste: en nuestro tiempo, ¿el artista debe captar en su obra lo eterno y esencial, saltando sobre lo contingente de los hombres y las cosas, o debe dirigirse a su época, recoger lo actual, para ordenarlo, recrearlo, y blandirlo sobre el mundo como una herramienta constructora, una espada de batalla o una bandera de proselitismo?

Cada actitud está henchida de atractivos y peligros. Buscar lo eterno y esencial es pedir para el artista una mirada divinizadora, capaz de contemplar lo absoluto, el arquetipo que contiene todas las bellezas y todas las soluciones, como una estatua griega, encarnación de la Idea platónica, como los grandes clásicos buscaban para su arte. Pero ahí acecha el peligro de querer alcanzar un arte para todos los tiempos y lugares, que al fin puede ser un arte para nadie: caer en la fórmula perfecta y seca, sin raíces en su tiempo, que es sin realidad posible.

Por el contrario, un arte de lo real inmediato, de cada minuto y circunstancia, ofrece el atractivo poderoso de la acción, en una época de acción como la nuestra, en que el hombre se despreocupa de lo permanente, para conquistar lo contingente. El artista moderno quiere lanzarse a la conquista y construcción del mundo con el arma de su obra: actuar desde el mundo de dentro sobre el mundo de fuera. Pero este arte de plena actualidad corre el riesgo de morir con la caducidad de los materiales que lo componen, de quedar en periodismo, de ser efímero. De ser devorado por la actualidad, al renunciar a la eternidad que lo cobija.

¿Qué es lo interesante hoy, las luchas de Capuletos y Montescos, en la Florencia del Renacimiento, o el amor de Romeo y Julieta, hecho drama por Shakespeare? ¿Qué vale más, la labor de Nietszche, soldado enfermero de la guerra de 1870, o *Los orígenes de la tragedia,* escrita bajo el tronar de los cañones de Bismarck? ¿Qué representa más hondamente el espíritu de nuestra época, las manzanas que Cézanne pintaba incansablemente, en un loco afán de perfección, o esos cuadros de costumbres de los pintores que le antecedieron inmediatamente, incluso los de temas sociales, aunque hoy lo social sea la gran preocupación de nuestro momento?

Pero, por el contrario, ¿quién se acuerda ya de las obras de

aquellos neoclásicos franceses del siglo XVI, por ejemplo, entre tantos, que a fuerza de fórmulas creyeron que hacían un arte superior a sus modelos clásicos? El germano Lessing descubrió que aquellos héroes griegos fabricados en Francia —incluso los del mismo Racine —en cuyas tragedias no aparece ningún francés— sólo se parecían y hablaban como los franceses de Luis XIV, bajo cuyo reinado fueron concebidos. Y hoy, en que muchos millones de personas han muerto en las dos últimas guerras; en que otros millones han caminado y caminan sobre la faz de la tierra, sin encontrar un metro de suelo donde poner los pies y asentar su pobre vida deshecha; hoy, en que el hombre puede destruir una nación y una civilización en un minuto, bajo el todavía inconmesurable e imprevisible poder de las bombas nucleares; hoy, en que los seres humanos son ya capaces de construir estrellas e iniciar la conquista del universo sideral, *hoy* ¿se puede escribir una novela de amor con la pretensión de encontrar ahí la esencia de las cosas?

El artista actual se halla ante este dilema, con preferencia a cualquier otro, porque no puede evitarlo, porque no es él quien se lo plantea, sino nuestro mundo y nuestro momento. Viene de fuera, como casi todas las cosas que arrollan y dominan lo mismo nuestro existir cotidiano, que las ideas del filósofo. Y nuestro existir y nuestras ideas se plantean como gigantesco problema, porque todo mira hacia el futuro, y frente al futuro todo es problema.

Todo ello se ha convertido en una cuestión indescifrable, a fuerza de ser discutida apasionadamente, en estos últimos años. De ser debatida incansablemente por todos, y desde todos los puntos de vista. Y todo se ha llevado, en este interminable e inextrincable debate, a extremos excluyentes, que excluyen también toda solución. Para unos, la obra de arte debe estar, y prácticamente está fuera del tiempo y de todos los tiempos. Para otros, el artista no debe dirigirse —porque en realidad no puede hacerlo— más que a sus contemporáneos inmediatos. Para unos, no existe más que la eternidad absoluta, y para otros sólo la actualidad más pasajera.

Pero, en verdad, se emplean conceptos desmesurados o anacrónicos. La idea de eternidad del hombre de hoy no es la del hombre antiguo, de un rigor absolutista; está necesariamente traspasada de actualidad por todas partes. Y el artista más actualista, más de estricta acción, si en realidad es un creador, en-

contrará necesariamente para su obra la eternidad de todo arte aunque no lo quiera, aunque no lo crea.

Como todas las polémicas enrevesadas e ilimitadas, lo que se discute al fin es el valor y el alcance de las palabras. El refugiarse en la esencia de las cosas es la mejor manera de perderse. Por eso, aquí no vamos a establecer —¡ni mucho menos!— los conceptos últimos y definitivos de lo eterno y lo actual. Sólo queremos manejar las ideas relativas de lo que todos entendemos, en el día de hoy, por eternidad y actualidad, y sólo para eso: para entendernos sencillamente.

Este hecho fundamental del predominio de la actualidad sobre el hombre y su vida ha producido, casi automáticamente, el fenómeno cultural y social, del arte sometido, dirigido. El artista quiere poner su arte bajo el signo de la época, incorporándolo a la actualidad más viva, para actuar sobre ella, para convertir su obra en herramienta de un mundo mejor. Y la actualidad más fuerte —principalmente la política— lo incorpora, lo absorbe, lo somete, lo devora... La gran tragedia y desastre del arte dirigido.

Y de todo ese esperanzado, generoso, fracasado, dramático, volcánico experimento del dirigismo de entreguerras —en arte y en todos los aspectos— sólo va a quedar lo auténtico, que da color —de modo inevitable— a las acciones, ideas e ideales de este momento de la historia. Es lo social. Subsiste porque es verdadero, y es verdadero porque forma parte, no de la pasajera contingencia de cualquier orden, sino porque está incluido en las grandes estructuras de la época.

Lo social: testimonio, testigo, documento

El tenaz egocentrismo humano se convierte siempre en antropomorfismo, como ya observaba Jenófanes hace dos mil quinientos años, y definía Protágoras con su "el hombre es la medida de todas las cosas". Para el hombre todo se reduce al hombre. Así, con la eternidad como módulo de vida, crea los grandes mitos, ese otro universo inventado, soñado, deseado... tan grande y vario como el verdadero; también antropomorfo. Con la actualidad como signo del existir crea lo social, expresión en problemas humanos del mundo real, histórico, político, económico, técnico, consuetudinario... Antropomorfismo. Si lo

eterno se torna mítico, lo actual se hace social, como nuevo mito de nuestro tiempo.

Porque cada época tiene su ideal, que es una misión, y forma el centro de gravedad hacia el que vienen a concurrir todas las cosas, por propia gravitación histórica: el heroísmo, la aventura, lo caballeresco, el misticismo, el pragmatismo, el humanismo, la fuerza, el imperio... Son los valores eternos, fundamentales en el espíritu humano, pero que surgen o desaparecen, cambiantes, dominantes en cada época, según sus ideales y la clase social que los erige. Cada etapa de la historia, tiene sus valores esenciales, de toda clase, su mito, su ideal, su misión. Hoy es lo social, porque el valor general de este momento es lo actual.

Hoy, para el artista, más que la eternidad vale la actualidad. Antes, la actualidad era pequeña y lenta: la ciudad amurallada, donde no se admitía al forastero; la vida familiar, de clan guerrero, como estructura social; la noticia que llegaba con el caminante, al cabo de meses, de años, ya extinguida, como si viniese de otro planeta... Y el hombre llenaba ese mundo grande y vacío con el sueño de sus mitos.

Ahora, la actualidad es inmensa y veloz. Pasa por la vida del hombre más insignificante, rauda, meteórica, venida de todos los puntos del universo como una lluvia de estrellas fugaces: un periódico que cuesta unas pocas monedas, un cine barato, una radio que está en el hogar más humilde, millones de aparatos de televisión, traen las noticias del mundo entero —quizá pronto del universo— en unos minutos. No contadas y muertas, sino vistas, oídas, vivas de la última actualidad, mientras suceden y tal como suceden. El hombre tiene el mundo en la mano, con su palpitación vital de cada instante: el mundo cálido, mudable, anhelante, tremante como una apasionada vida. Y el hombre lo incorpora a la suya, como la máxima sugestión, atracción, necesidad... Sí, el hombre de hoy necesita el mundo entero para vivir: aunque lo devore, como antes lo devoraba el mito.

Por eso, el artista actual, más que el mito perenne para su obra, busca lo social para representarla en ella: más que las voces de los dioses, las preocupaciones de los hombres. El arte se ha hecho terráqueo y social. Esto es, expresión de la sociedad en que este arte se crea. Pero esta expresión social en el arte es muy compleja; mucho más que cualquier fórmula rec-

tora. Tiene la hirviente complicación de la vida y del arte, nada menos.

Hay una expresión total e inevitable de la sociedad en el arte: el arte es siempre un testimonio del mundo en que vive. *Madame Bovary,* representa, mejor que todo, aquella sociedad del Segundo Imperio, y Flaubert da allí su más fiel testimonio, sin pretender más que copiar las pasiones humanas, sobre el tema y asunto de un vulgar adulterio provinciano. Sabido es que Flaubert abandonó *Las tentaciones de San Antonio,* gran cosmogonía de todas las creencias humanas, para hacer esta obra con tema de su tiempo. Todos los inmensos valores eternos que sentía en sí, los redujo a un tema de su época y sociedad, expresados a su vez por un asunto trivial, nacido de una anécdota contada entre amigos.

Nadie pretenderá negar al cinema una representación de nuestro mundo y momento. Casi todo el cinema es un testimonio, por un lado, y una acción social por otro. Testimonio nuestro —de hombres, tiempo, sociedad, ideales, ideas, sueños, deseos...— son las películas del Oeste, las de terror, las policíacas, las vampiresas, los galanes... Toda la obra de Chaplin es un profundo y completo testimonio de nuestro tiempo, y Charlot, el personaje fuera de toda sociedad, sin clase, tiempo, patria, el hombre superfluo, el hombre puro por excelencia, etc., somos todos nosotros. Hacia lo positivo o lo negativo, hacia la realidad o el ensueño; pero Charlot somos nosotros.

Por eso, estos términos tan habituales y discutidos hoy de evasión, escapismo, etc., como antítesis de lo social, son completamente superficiales; es decir, en su esencia, falsos. El romanticismo literario expresa su época y aquella sociedad lo mismo cuando la repudia, para refugiarse en una Edad Media inventada —tan de su predilección— o en medios exóticos —tan de su atracción—, que cuando aborda directamente los problemas de su época, en el romanticismo social. Víctor Hugo representa aquella mitad del XIX exactamente igual con la antigüedad de *El hombre que ríe,* o la fantasía de *Hans de Islandia,* que con el humanitarismo de acción social de *Los Miserables.* En todos ellos se expresan los valores centrales de su época y su sociedad; no otros, porque es totalmente imposible. Nadie vive más que en su tiempo, aunque crea o se proponga lo contrario. Lo que se puede abordar o no en la obra de arte son los temas de su tiempo.

El arte que expresa los valores de su tiempo —inevitablemente—, pero a través de los temas de su tiempo, con asuntos actuales de su tiempo, es el arte como testigo: cuenta lo que vio. Que no quiere decir, claro es, de manera objetiva, sino visto, sentido, vivido por el artista y por los seres creados en su obra. El tema y el asunto es lo que sitúan *directamente,* de manera inmediata, la obra en su tiempo, y lo que la vincula *visiblemente,* de modo evidente, a la sociedad en que vive.

Junto a *Madame Bovary,* el testimonio de una sociedad con un tema eterno, está *La debacle,* de Zola, la obra testigo, que relata los mismos valores sociales con el tema actual, con la anécdota coetánea, ocasional e histórica, de la guerra franco-prusiana, de 1870, y su desastroso final, que es el del Segundo Imperio. Sabido es, también, que la técnica novelística de Zola era "experimental", científica: colocar determinados personajes en determinado medio, para ver cómo se comportan, y deducir las conclusiones. El novelista testigo de su tiempo, con el acta de su obra.

Ese tema actual, arrancado a la intrincada maraña de problemas contemporáneos, agresivo de duras cuestiones, con hombres cotidianos, calcados de nuestros semejantes inmediatos, conocidos por amados o repudiados, ese tema de hoy es lo que da a tantas obras del artista su carácter de testigo: testigo de acusación o defensa. La guerra, la gran pesadilla del mundo contemporáneo; el paro obrero, la política, los campesinos, el racismo, el linchamiento, el gangsterismo, el arribismo, las cuestiones penales, la juventud y los niños como consecuencia de este mundo nuestro... Casi todos los problemas y temas de alcance colectivo han sido tratados por la novela, el reportaje, el teatro, el cinema...

Pero con unos temas u otros, los mismos valores capitales están ahí: los valores de la época y la sociedad en que este arte se crea. No otros, porque cada uno vive en su tiempo y nada más. Por eso, porque los une la expresión de los mismos valores, no es posible trazar límite exacto y terminante —y menos definidor— entre el arte como testimonio o como testigo. Porque los valores es lo que "vale" y el tema sólo es la expresión de aquéllos. El tema es transformable, transitorio; y el asunto en que cada tema se concreta, no es en sí mismo más que la pura anécdota fugaz.

Así, un género de pura y simple evasión, netamente "esca-

pista" —empleando los términos al uso— puede ser un impagable testigo de nuestro momento. Toda la "ciencia-ficción", la C. F. por ejemplo, novelística, cinematográfica, periodística, gráfica... movida por una fantasía exacerbada, con sus visiones anticipadoras, sus monstruos, sus viajes planetarios, sus locas creaciones científicas... representan valores esenciales, y a la vez populares, de nuestro mundo y momento: la nueva fe en la ciencia; la esperanza en ella; el miedo a sus resultados, sobre todo; ese gran miedo de nuestro siglo, que acosa al hombre desde la primera guerra mundial...

Porque toda esa fantasía futurizadora es, de pronto, terrible realidad. En la Alemania nazi, con sus fábricas superrracionalizadas, sus laboratorios de mágicos poderes, sus obreros esclavos, sus campos de exterminio en masa, la catástrofe final en que todos perecen bajo la furia bélica y mecanizada del enemigo poderoso y temido... es la película *Metrópolis*. Escrita por una mujer nazi, Thea von Harbou, realizada por su marido, Fritz Lang, luego perseguido y exilado por el nazismo, filmada en 1926, es una fantasía anticipadora, de un vago y discutible tono humanitario y obrerista, de un simbolismo fácil y vano... Pero, sobre todas las cosas, tan divergentes, sobre su tema imaginario entonces, sobre todo y contra todo, es una película alemana: son valores alemanes eternos, vistos por unos alemanes de hoy. Que se cumplen a la primera ocasión. Y el tema fantástico y la anécdota simbolista y hueca, todo, se hace real. Los que han vivido aquella Alemania lo han contado repetidas veces y muchos lo han escrito: las imágenes de *Metrópolis*, el espíritu de *Metrópolis* saltaba a cada paso, en cada cosa, en todo momento. *Metrópolis* era Alemania, los grandes valores alemanes.

Más allá del testimonio y el testigo, aparece el documento. Esos valores de la época y la sociedad no están ya elaborados artísticamente, no hay una creación de arte con ellos. Se llevan en otra dirección: política, económica, sociológica... Estamos ya fuera del arte. En vez de los románticos, en vez de Flaubert o de Zola, nos encontramos con Saint Simon, Fourier, Proudohn, Marx... Fourier es tan romántico como Hugo y con una fantasía semejante. Pero los valores de su época y su mundo —bien vivos, agudos, sentidos y soñados— se hacen sociología, política, ideal renovador... Más allá aún, está el simple informe burocrático, estadístico, oficinesco: el dato simple. Salimos del arte por este extremo. Aunque un documento de la época puede te-

ner fuerza, emoción, poesía... estar en los linderos de la obra de arte. Pero le falta esa voluntad. Porque sólo el espíritu del hombre hace del infinito mundo, sus hombres y sus hechos, una cosa u otra. Y el arte se hace creando la belleza con todos las cosas —¡con todas!— como su última, suprema expresión.

Planteamiento en términos de arte

Por lo tanto, esa querella de nuestra época entre el arte libre y el arte comprometido, como mundos ajenos e irreconciliables, es la tergiversación básica por medio de la cual la política ha planteado al artista su cuestión de confianza: con nosotros o contra nosotros. Y la solución ha sido necesariamente falsa, como la terminología y como el planteamiento; tendenciosa, en perjuicio de la creación artística y en beneficio de la cuestión política o ideológica.

Pero en términos de arte la cuestión ha de plantearse de otra manera: el artista frente al poema o frente al problema. Que es la traducción de esa otra cuestión inmensa: elegir entre la eternidad o la actualidad.

Cuestión esencial y permanente para el artista, pero cuya vigencia y profunda necesidad sufre desplazamientos en el campo del interés histórico y social, según lo hace el centro de gravedad de cada época.

Antonio Machado, tan gran filósofo como poeta, tan grande esteta como creador de poemas, lo ha especificado perfectamente, por medio de su Juan de Mairena. Dice:

"No olvidemos que, precisamente es el tiempo (el tiempo vital del poeta con su propia vibración) lo que el poeta pretende intemporalizar, digámoslo con toda pompa: eternizar. El poema que no tenga muy marcado el acento temporal, estará más cerca de la lógica que de la lírica". El planteamiento es magistral, con ese poeta que siente pasar el tiempo fugaz ante él, *su* tiempo, y pretende convertirlo en eternidad.

"Pero una intensa y profunda impresión del tiempo —continúa Machado— sólo nos la dan muy contados poetas. En España, por ejemplo, la encontramos en Don Jorge Manrique, en el romancero, en Bécquer, rara vez en los poetas del Siglo de Oro.

Veamos —dice Mairena— una estrofa de Don Jorge Manrique:

¿Qué se hicieron las damas,
sus tocados, sus vestidos,
sus olores?
¿Qué se hicieron las llamas
de los fuegos encendidos,
de amadores?
¿Qué se hizo aquel trovar,
las músicas acordadas
que tañían?
¿Qué se hizo aquel danzar,
aquellas ropas chapadas
que traían?"

Compara estos versos con los de un maestro del barroco literario, el soneto *A las flores,* de Calderón:

Estas fueron pompa y alegría,
despertando al albor de la mañana,
a la tarde serán lástima vana,
durmiendo en brazos de la noche fría.
Este matiz que al cielo desafía,
iris listado de oro, nieve y grana
serán escarmiento de la vida humana:
A florecer las rosas madrugaron,
y para envejecer florecieron.
Cuna y sepulcro en un botón hallaron.
Tales los hombres sus fortunas vieron:
en un día nacieron y expiraron,
que, pasados los siglos, horas fueron.

Machado analiza el poema y concluye: "Todo el encanto del soneto de Calderón —si alguno tiene— estriba en su corrección silogística. La poesía aquí no canta, razona, discurre en torno a unas cuantas definiciones". En cambio, en Jorge Manrique, Machado no encuentra razonamientos ni juicios analíticos con que construirlos, sino evocaciones. "No pueden ser ya cualesquiera damas, tocados, fragancias y vestidos, sino aquéllos que, estampados en la placa del tiempo, conmueven —¡todavía!— el corazón del poeta y *aquel trovar y el danzar aquél* —aquéllos y no otros— qué se hicieron?, insiste en preguntar el poeta, hasta llegar hasta la maravilla de la estrofa: *aquellas ropas chapadas,* vistas en los giros de una danza, las que traían

los caballeros de Aragón —o quienes fueran—, y que surgen ahora en el recuerdo, como escapadas de un sueño, actualizándolo, materializando casi el pasado, en una trivial anécdota indumentaria. Terminada la estrofa, queda toda ella vibrando en nuestra memoria como una melodía única, que no podrá repetirse ni imitarse, porque para ello sería preciso haberla vivido. La emoción del tiempo es todo en la estrofa de Don Jorge; nada, o casi nada, en el soneto de Calderón. La diferencia es más profunda que lo que a primera vista parece. Ella sola explica por qué en Don Jorge la lírica tiene todavía un porvenir, y en Calderón —nuestro gran barroco— un pasado abolido, definitivamente muerto".

En este sencillo y estupendo análisis de Antonio Machado está vista la cuestión con ojos de poeta y con mente de filósofo. Merecería estudiarse palabra por palabra. Pero solamente podemos señalar el itinerario de nuestro asunto, lo que ha sucedido en estos años nuestros. Ahí está el "tiempo vital del poeta con su propia vibración", que el artista quiere eternizar: la actualidad que quiere convertirse en eternidad. Ahí está en "una trivial anécdota indumentaria" la sensación, la emoción del tiempo sin fondo —es decir, la inmensidad sobrecogedora del tiempo— y no en los razonamientos de Calderón. Ahí queda lo que canta y no lo que razona, no porque la razón sea fútil, sino porque la razón o lo que sea, en este caso, no canta. Y por último, la gran profecía que, como todas las profecías auténticas, ha sucedido ya otra vez: cómo "la emoción del tiempo", la eternidad vista a través de "aquellas ropas chapadas", abre a la lírica de Jorge Manrique el camino de todos los horizontes, que se cierran para el silogismo de Calderón. Como hoy se abren para un arte libre y se cierran para un arte dirigido. Porque la cuestión, en el fondo, es la misma.

El gran problema del existir, del transcurrir, de la vida y de la muerte, que es el máximo de la eternidad en sí misma, y el de la actualidad fugaz, como el color de una rosa, Calderón lo plantea como problema y lo resuelve con los términos de ese problema. En cambio, en Jorge Manrique todo se reduce a la emoción de un recuerdo, hecho de cosas sutiles y cotidianas, pero tan pegadas a la vida del hombre que son su propia vida, esa vida que quiere ser eterna y, porque no lo es, se estremece, y siente frente a sí los ojos sin fondo de la eternidad.

La carga de profundidad

Es que la eternidad y la actualidad, lo que para el creador de belleza se torna el poema y el problema, no son para éste los términos antagónicos e irreconciliables, que aparecen en la realidad de la vida o en las definiciones habituales. En el fondo último del alma del artista todo es uno, transformable, reversible, intercambiable, capaz de fundirse y confundirse en el crisol de la gran emoción creadora.

Hoy, los estetas y psicólogos del arte han llegado a la conclusión de que no se puede diferenciar exactamente la sensibilidad de la inteligencia, aunque a la primera se le adjudique la percepción integral del conjunto, el mecanismo de la emoción, y a la segunda el análisis, mecanismo de la razón. Resulta que la apreciación del hecho estético, la más limpia emoción de belleza, lo sensorial puro, en arte está penetrado de una lógica instintiva, de lo que pudiera llamarse una pre-lógica. Lo que Guyau establecía así, en términos del siglo XIX: "El privilegio del arte es no demostrar nada, no probar nada, y sin embargo introducir en nuestro espíritu algo irrefutable". Y Cuyau fue el autor de *El arte desde el punto de vista sociológico,* el hombre que mantuvo la tesis de que la emoción estética más elevada es una emoción de carácter social; uno de los grandes precursores del arte como expresión de la sociedad.

La solución de esta cuestión capital del arte hay que encontrarla dentro del arte mismo. Es ésta: resolver el problema por medio del poema, o alcanzar el poema a través del problema. Convertir la actualidad en eternidad.

Como lo ha hecho siempre todo gran artista, sea Jorge Manrique o Cervantes, o el mismo Antonio Machado, que sintió y definió la angustia fragante de convertir *su* tiempo, el del poeta, en el tiempo sin fin de todos los hombres.

El artista como un moderno argonauta combativo tiene que lanzar sobre la superficie de las cosas, sobre lo cambiante y contingente del movible, ilimitado, mar de la actualidad la carga de profundidad que llegue a lo más hondo, que alcance lo más oculto y abisal de cada cosa, de cada momento, de cada hecho, de cada hombre. Descubrir en los asuntos más cotidianos, por fugaces y triviales que aparezcan, los grandes temas de nuestro tiempo y nuestro mundo, y dotar a estos temas de los valores eternos que en ellos se expresan y que hoy tienen vigencia. En-

tonces lo fugaz, lo contingente, los datos de la realidad y del problema, nuestro tema vital —el nuestro y no otro— tendrán la belleza, la perfección, la emoción insondable de la eternidad, de los grandes valores de todos los tiempos.

Lo esencial para el artista creador es poner su obra en el gran camino de lo eterno, jalonado de obras eternas. O no será nada, nada entre la nada.

EL HOMBRE Y EL SENTIDO

Por *Luis VILLORO*

MUCHAS cosas hay en el mundo que ponen al hombre en perplejidad y desasosiego: la negativa del metal a obedecerle, la crueldad innecesaria del fuego, el dolor del inocente, la ingratitud del ser amado. En todas ellas, bajo todo lo que incita su protesta o su azoro, late una oscura presencia: el sin sentido; y cuando el hombre se percata de lo inhumano del mundo, sólo acierta a protestar: "¡Esto no tiene sentido!" Pues tal parece que sólo en un mundo con sentido pudiera morar el hombre y, cuando no lo halla, desesperanza y rebeldía acuden a su mente. ¿Qué es el sentido que al hombre acoge? ¿Qué la hosca presencia inhumana que deja su ausencia?

¿Qué significa, en general, "tener sentido"? Los lógicos suelen distinguir varias acepciones del significar: la señal, el síntoma, la notificación, el significado propiamente dicho... Nosotros no nos fijaremos ahora en esas distinciones lógicas; preguntaremos, más bien, por el *modo de ser* común a todas ellas, que permite comprenderlas bajo un concepto general.

Empecemos por lo más inmediato: la expresión. Las palabras que ahora escribo, el gesto de colocar un dedo sobre mis labios, tienen un sentido. Quiero decir con ello que indican algo, se refieren a algo, muestran otra cosa. Mi palabra no pretende dar a conocer un conjunto de sonidos, sino los objetos —reales o ideales— significados por ellos; mi gesto no señala el índice, sino el silencio. Por poco que analicemos, podremos distinguir tres términos: la expresión como conjunto de signos o sonidos, la significación o sentido como el señalar mismo, el objeto señalado. Es evidente que la palabra sólo *tiene* un sentido si dejamos de considerar lo que es ella misma, es decir, un conglomerado de fonemas o trazos escritos, y nos fijamos en su simple función de referencia. Cuando escuchamos un discurso, nuestra atención no descansa en las palabras sino en los objetos a que aluden. El sujeto que tiene un sentido no es conocido en

sí; por medio de él, es conocido lo otro. Percatarnos del sentido de una palabra es conocerla como simple referencia de aquello que indica. Por otra parte, es el objeto significado quien permite que la palabra tenga efectivamente un sentido. Una palabra sin objeto carece de sentido; la presencia del objeto se lo confiere. El sentido de la expresión *se funda* en lo significado. Así pues, podemos denominar a los tres términos que distinguíamos antes: sujeto de sentido, sentido, y fundamento de sentido.

Pero pasemos a otros ejemplos. Un explorador encuentra en las rocas de una meseta andina extraños dibujos en forma de conchas marinas. Mientras contempla aquella roca en sí misma la perplejidad lo embarga. ¿No es absurdo encontrar una imagen marina a miles de metros de altura? Mas todo se aclara cuando la figura se convierte en un índice de otro fenómeno. Entonces ya no *es* una "roca dibujada", *es* una "huella", un "vestigio" de *otro* fenómeno. El dibujo pétreo adquiere un sentido porque revela el cataclismo que alzó las montañas y le dio origen. En cuanto signo, no interesa su propia existencia más que como señal de su fundamento: el cataclismo.

Un último caso. Veo una barra de acero de forma inusitada, inserta en una estructura de hierro. ¿Qué hace allí ese extraño objeto? Paso mi mirada intelectiva de la barra a su contorno y observo sus relaciones con el objeto mecánico en que se encuentra. "¡Ah, es la palanca de una máquina!", exclamo. Mi inquisición está satisfecha. La barra ya no es un simple pedazo de metal alargado, sino un útil que me remite a la estructura total de la máquina. El sentido de la palanca es cumplir una función en esa estructura. La estructura evita que la barra sea absurda: es su *fundamento* de sentido. De tal modo que cada parte aislada del mecanismo carece de justificación y sólo la adquiere por la estructura que compone.

Recapitulemos. Como vemos por los ejemplos señalados, tener sentido quiere decir: Primero: no estar referido a sí mismo sino a otro, consistir en un mero índice, en un rasgo de referencia. *Su ser es referir.* Segundo: en la medida en que un ente tiene sentido no importa su propia existencia, no interesa su ser *en sí* mismo; sólo su ser en función de otro ente. El sujeto del sentido está todo él tendido fuera de sí; olvidado de su existencia, es para señalar al otro. *Su ser es ser para otro,* para el fundamento. Tercero: porque su ser es para otro, el sentido no

revela nada acerca del sujeto que lo tiene, sino acerca del fundamento. Lo que posee un sentido no se muestra él mismo; muestra aquello que señala. Es revelante y no revelado. En él hay algo que accede por primera vez a plena revelación: la esencia del fundamento. El fósil no revela la naturaleza de la roca en que está grabado, muestra la naturaleza del cataclismo. La palanca manifiesta una estructura mecánica, la palabra dice qué es el objeto. *Su ser es revelar el ser de otro ente.* Ser como referencia, ser para otro, ser revelante, constituyen el tener sentido. Cuando algo deja de ser absurdo, parece decir: "Escucha. No te fijes en mí; nada importo; fíjate allá, en lo otro. Es su ser lo que importa; él me justifica. Allá estoy yo, y no aquí, pendiente de mi fundamento. Mi ser es apertura; soy, mas no soy en mí".

Por su parte, el fundamento es cuanto tal no se refiere a otra cosa, es objeto de la referencia, meta aludida que ya no alude. Si el ser del sujeto es *para* el fundamento, el ser del fundamento ya no es *para*. . . nada, es *en sí;* o, si ustedes quieren, es *para sí* mismo. Su ser justifica el del sujeto que funda y, en esa medida, no pide ser justificado por otro, sino que se justifica a sí mismo. Porque el objeto es en sí, la palabra significa. Porque realmente hubo un cataclismo, puedo leer una huella. Porque la máquina se justifica ella misma, hay razón para la barra de acero. En la medida en que la máquina da razón de la palanca, ésta existe para aquélla; mas la máquina no existe para. . . Cierto que puedo preguntar también por el sentido de la máquina, de modo que me remita a otro fundamento: el proceso de producción, pongamos por caso. Pero entonces la máquina ya no aparece como *fundamento* de sentido sino como otro *sujeto* de sentido que existe para el proceso de producción. No habré hecho más que transladar la referencia de sentido a otros términos y, con ello, transferir el problema. Podré continuar por esa cadena de referencias cuanto quiera, pero en cualquiera de los eslabones encontraré siempre la misma estructura: en la medida en que algo tiene sentido muestra su ser para otro, en la medida en que funda un sentido es en sí y para sí mismo.

Y lo que es en sí y para sí, aquello que no tiene su razón de ser en otro, tiene propiamente *entidad.* Es la *esencia,* en la acepción que la palabra *oysía* tenía entre los griegos. Pues el ser del fundamento es revelado, no revelante. El sentido señala

en qué consiste el fundamento, dice *lo que es,* muestra sus notas esenciales. Ser como fundamento quiere decir: ser irreferente a otro, ser en sí y para sí, ser esencia revelada. Tiene, pues, notas contrarias al sujeto de sentido. En la medida en que algo es revelado no podemos decir que "tenga" un sentido. El fundamento no *tiene* sentido, *es.* Curiosa paradoja de la relación significativa; pues tal resulta que un ente es plenamente, es esencia, en la medida en que no "tiene" un sentido; en cambio, el ente que quiera tener un sentido ha de pagar con la autonomía de su existencia, viviendo por entero entregado al otro.

¿Y no es esta paradoja una experiencia constante en la vida humana? ¿No decimos acaso que la vida de un hombre tiene sentido cuando vive para lo otro: una obra, una transformación social, una persona amada, Dios? ¿No cobra sentido la vida al estar fuera de sí, convertida en un mero testimonio de aquello que la dirige y orienta? Vivir con sentido es dejar de girar en la órbita cerrada del propio existir, abandonar el vivir en sí, para sí mismo. Vivir con sentido quiere decir estar abierto, tendido a lo otro, ser una reiterada revelación de lo otro. Y fuera absurdo preguntar si aquello que da razón de una vida, tiene, por su parte, sentido. Un enamorado cifra la razón de su vida en que la persona amada sea plenamente en sí misma; en su propia existencia sólo ve el índice que señala hacia ella. Cada uno de sus actos cobra sentido por consistir en una apertura hacia el otro, en una luz que permite que el otro aparezca. Él no vive para sí; está vacío de sí; por ello se sabe enajenado. Y sería no comprender nada, preguntarle: "¿Qué sentido tiene la vida de quien amas?" ¡Qué sentido tiene ella, la persona amada! "Pues, ¿no ves que existe, que su ser se explaya y se revela? ¿Qué más quieres? Por su simple ser se justifica. Vale por sí misma".

Pero en nuestro análisis hemos estado haciendo intervenir otro elemento que aún no mencionamos. El sentido revela el ser del fundamento, pero la relación misma de sentido a fundamento se le revela *a alguien:* en la palabra, a quienes participan de un lenguaje; en el fósil, al explorador y al sujeto de la ciencia en general; en la vida humana, a las personas en comunidad. Mal podríamos concebir sin los sujetos humanos, relación de referencia alguna. Si esto es obvio en las significaciones que el hombre establece —en el mundo personal y cultural— también es cierto en las que descubre en la naturaleza. En ésta,

las cosas existen yuxtapuestas unas a otras, actúan unas sobre otras, mas no aluden ni refieren. El fósil es realmente efecto del cataclismo, el humo del fuego, pero no poseen flecha de referencia alguna por la cual la causa se muestre como tal en el efecto. Es la razón quien revela esa referencia. El fósil consiste, en sí mismo, en una alteración superficial de la roca, el humo es el estado de un elemento químico, nada más. En ellos no se da ninguna nota en la que se encontrara la causa. Sin la aportación del conocimiento, ni el uno ni el otro mostrarían su enlace al fundamento que señalan. Ante el hombre, esa relación se manifiesta; el sujeto deja de existir en sí y existe para otro; el fundamento revela su esencia al través del sujeto. El hombre pone al descubierto el cataclismo oculto en la piedra, el fuego velado en el humo. El hombre refiere. Al referir, deja que el ser de las cosas se revele por el sentido. Sin él, correrían los entes mudos, irreferentes, velada para siempre su verdad, su razón y su belleza. Con el hombre, la relación de sentido aparece: cada ente se abre al otro, muestra, alegre, en qué consiste el otro, señala su verdad y su belleza. Ante el hombre, todo en su alrededor se convierte en signo, en vestigio, en camino. Entonces, las cosas se anudan hasta constituir un plexo de referencias en el cual cada elemento remite a otro y cada camino al todo. A la vez, en ese plexo de referencias, va revelándose el ser de los entes como fundamentos de sentido. Que la circunstancia humana cobre un significado quiere decir: se constituye en un plexo de referencias al través del cual se manifiesta la esencia de las cosas que fundan los sentidos.

Así, la estructura revelante-revelado propia de la referencia significativa sólo se muestra por el hombre. El hombre es, por así decirlo, el "ámbito" en que ambos términos se dan y se enlazan, el espacio abierto en que algo puede tener un sentido y revelar una esencia. Al través del plexo de significados, el hombre, proyectado hacia las cosas, deja que el ser de todo se manifieste. Dejar que el ser se manifieste quiere decir: convertir los entes en *mundo.* Mundo no es la suma de las cosas que existen, ni tampoco la existencia de una realidad que se opone al hombre; mundo es, al decir de los griegos, *cosmos* y *taxis,* esto es, orden bello de ver, armonía y proporción de partes. Ante el hombre, la totalidad de los entes se vuelve mundo. La esencia del hombre es "mundanizar", transformar las cosas en una estructura de sentido, al través de la cual se revele en qué

consiste todo. Al hacerlo convierte su contorno en morada; pues sólo puede vivir en un espacio que refleje su rostro.

Poderoso es el hombre que, con su trabajo, transforma la naturaleza y la ordena a su semejanza; con su razón, deja que la armonía del todo se manifieste; con su amor, pone en comunión y don recíproco a los entes. Poderoso es, por ello, el hombre; mas su poder es finito. Porque en los confines de su mundo, en la misma tierra de la morada que edifica, como su sombra y su reverso, subsiste una inquietante presencia: el sin sentido.

¿Qué quiere decir, en general, "carecer de sentido"? Consideremos primero una cosa singular. Imagine el lector la presencia allí, en medio del cuarto en que se encuentre, de algún objeto desconocido. Su forma no recuerda a nada; inmóvil, se mantiene silencioso. Al examinarlo, notamos que no es una máquina, ni un vegetal; simplemente es un bulto de materia pesada, de forma inusitada, que está allí, solitario en el centro de la estancia, sin que nadie haya pedido su presencia, sin cumplir ningún papel, sin hacer nada. De inmediato, su existencia suscitaría en nosotros cierto molesto desasosiego. ¿Qué puede ser aquello? Al no encontrar explicación, podrá empezar a inquietarnos la idea de que tuviera algún remoto significado que ignoramos. Pero nuestra inquietud llegaría al espanto si viniéramos a imaginar que esa cosa no sólo no significa nada, sino que no puede tener sentido alguno. No puede tener sentido y allí está, imponiendo su presencia. ¿Cuál es la razón de nuestro espanto? El hecho de que en el mundo constituido por el cuarto, *pueda existir algo sin referencia alguna.* No podemos relacionarlo con nada, no indica nada; se limita a estar allí, mudo, quieto, presente. No *es* nada; tan sólo *existe.* Su sin sentido radica en la *persistencia irreferente* en su existir.

Uno de los personajes de Sartre vive una experiencia que, en mayor o menor medida, todo hombre habrá vivido alguna vez. Tratemos de repetirla. Imaginemos que estrechamos la mano de un amigo. De pronto hacemos abstracción de todas las determinaciones de esa cosa en nuestra mano; olvidamos que pertenece a un amigo, que es un miembro orgánico, que vive; sólo nos fijamos en el simple hecho de que existe y se agita en nuestra mano. Aquello se convierte ahora en una masa inerte, pesada, oscuramente presente. No hace nada, no consiste en nada; existe. . . y nada más. De seguro que, de inme-

diato, soltaríamos con horror nuestra presa. La pura persistencia de la mano en sí misma ha mostrado su carencia de sentido.

Imaginemos, por fin, la desaparición de lo que fundaba el sentido de la vida de un hombre. Pensemos en el fracaso de una obra, en la muerte del ser amado, en la pérdida de la fe. La vida prosigue, sin significación aparente, y el hombre desespera. ¿Por qué? No propiamente porque el fundamento haya dejado de ser, sino más bien porque *él* sigue siendo. Podemos desesperar por la ausencia de algo, pero hay otra desesperación más honda, de la que hablara Kierkegaard: la desesperación por no poder dejar de ser, por no poder morir. Aquello para lo cual vivía un hombre ha muerto y, sin embargo, él sigue allí, existiendo. ¿Para qué? Ya no queda más que el propio ser en bruto, insistente, tozudo, que reitera día con día, minuto a minuto, su presencia. Si antes apenas se percataba de la monótona tozudez de su existir, pues estaba todo él proyectado hacia afuera, ahora sólo se le hace presente su propia persistencia, de la que no puede huir, que no puede olvidar. Desaparece el sentido y todo sigue corriendo estúpidamente: los astros describen siempre los mismos movimientos, los hombres se apresuran alocados tras las mismas cosas; todo persiste en su mero ser ahí sin referencia alguna. El sin sentido de la vida ha hecho presente el puro *existir en sí*, sin referencia, de las cosas.

Pero tal vez algún lector pudiera objetar: ¿El sin sentido radical para el hombre no es acaso la muerte? Y la muerte es absurda porque abole la existencia, porque termina con la persistencia de algo en su ser. Si la carencia de sentido consiste en estar presente como simple existir, ¿qué pasa con la muerte? Cierto. Cierto también que la muerte no parecería absurda a quien viera en ella el inicio de una nueva vida, ya fuera la vida del alma o del mundo que continúa; mas entonces no se trataría propiamente de muerte sino de tránsito de una vida con sentido a otra. La muerte sólo *parece* carecer del sentido cuando significa —como en los análisis de Heidegger— la abolición de la posibilidad misma de dar sentido: la supresión total de la existencia humana. Pero hemos dicho "parece carecer de sentido"; porque, si nos fijamos con mayor cuidado en el problema, veremos cómo, en realidad, a la simple supresión del existir no cabe calificarla de sin sentido. La negación que implica la muerte, en cuanto negación, puede considerarse como

un límite de la existencia, pero ella misma nada es. El ser en la muerte es ser en la nada, no en el sin sentido. Sólo pensamos que la muerte carece de sentido cuando inconscientemente pensamos en la *persistencia de algo sin vida.* Lo que carece de sentido en la muerte de un hombre es que el sujeto, antes portador de un sentido, siga persistiendo, mas ahora mudo, irreferente. Nos espanta nuestra propia mortalidad porque inconscientemente *nos* pensamos presentes en la nada, en la inmensa soledad del vacío. Y lo que nos desespera en la ausencia de un amigo es que el mundo que le era familiar, en el cual había incorporado su vida, *su* mundo, siga existiendo tercamente después de desaparecer la vida que lo animaba. Lo que carece de sentido en la muerte es la soledad sin vida y la subsistencia del mundo del muerto. Miremos el cuarto donde trabajaba el muerto: él ha desaparecido para siempre y, sin embargo, allí están sus cosas familiares, esperándolo como siempre; allí está aquello, solitario, imponiendo su presencia. Es ese persistir mudo, indiferente, lo que carece de sentido.

El sin sentido no es, como solemos pensar, la simple contradicción, la nada. Por lo contrario: algo carece de sentido al seguir presente aunque su referencia para otro desaparezca. Sin sentido es *ser irreferente,* estar encerrado en su propia existencia. Sin sentido quiere decir: no consistir en nada, no ser esto ni aquello, no ser de tal o cual manera, sino simplemente estar presente. En el lenguaje tradicional de la metafísica diríamos: *ser pura existencia,* vacía de toda nota esencial.

Pero observemos que tanto el sentido como su negación presentan el ser. La estructura significativa muestra: en el sujeto, el ser para otro, en el fundamento el ser en sí y para sí; en todo caso revela la esencia, pone a la luz aquello en que un ente consiste dentro de un mundo; nos muestra el ser del fundamento dentro de un plexo de referencias. El sin sentido, por su parte, nos enfrenta con la existencia escueta de un ente, con el simple estar ahí del ente en cuanto ente. Y la misma cosa puede tener ambas facetas: ser a la vez sujeto de sentido y desnuda existencia. Por ejemplo, ser a la vez la palanca de una máquina y un bloque de masa que se empeña en seguir existiendo, la mano de un amigo y una inerte y muda presencia. Sentido y sin sentido no se excluyen en el ente; se implican dialécticamente; como el morir entraña el nacer y viceversa.

En efecto, ya dijimos que lo que tiene sentido no es en sí

sino para otro. Mas este su ser para otro reside, de hecho, en una existencia, en una "masa de ente" —digámoslo así— que está presente y le sirve de sustrato. Como la flecha está pintada sobre la oscura presencia del muro, como la palabra se escribe en la materia del papel, así el ser para otro subsiste en algo que lo sostiene. Y la existencia de ese sustrato no podría suprimirse sin suprimir, de vez, el sentido. Así, el acto de comprender el sentido tiene una doble faceta: por un lado muestra al ente como mero señalar, lo pone en apertura hacia el fundamento; por otro, recubre el mero hecho de existir, el mudo y persistente estar ahí. Pero la existencia del ente persiste en el fondo, y con ella el sin sentido. Basta una nueva reflexión, como la que efectuamos en nuestros ejemplos, para que vuelva a nuestra conciencia. Esta implicación de sentido y sin sentido se hará más clara, esperamos, al examinar cómo se presenta este último, ya no en un ente singular, sino en la relación entre los entes considerada en su conjunto.

En nuestros primeros análisis, mostramos cómo la referencia significativa es irreversible. La palanca es para la máquina, pero ésta no es para la palanca, se justifica a sí misma. Supongamos ahora una relación en que esta referencia fuera reversible. Una relación en que A fundara a B y B a A, esto es, en que cada término recibiera del otro, y sólo del otro, su sentido.

Imaginemos, por ejemplo, un cuento tan bien construido que la narración se precipitara al desenlace, de modo que todo cobrara sentido por la última frase. Mientras ésta no se pronuncie, nada significa aún nada; al decirse, todo se hará claro. Pero al llegar al desenlace nos percatamos, de súbito, de que esa última frase es la primera del cuento. Al llegar al término todo comienza de nuevo. La serpiente se muerde la cola, el sentido global del cuento consiste en... volver a narrarlo. Priestley ha empleado con éxito ese método para producir en el espectador una angustiosa sensación de absurdo en el seno mismo de la trama. Pero sólo el pensamiento hindú tuvo el denuedo —o la locura— de elevar esa representación a dimensiones cósmicas. Un mundo que gira eternamente, recorriendo siempre idéntico camino, de tal modo que su meta es el comienzo mismo: tal es la rueda del *samsara.* Todo parece en la vida tender a un fin que la explica, mas ese fin no es sino la repetición del primer paso. El fin del morir es nacer y el del nacer morir, para siempre sin cuenta. Nada más horrible que esta

idea de un mundo que se reitera estúpidamente a sí mismo, reafirmando sin cesar una eterna y hastiada monotonía. Por eso la salvación consistirá, para el hindú, en abrir de nuevo el círculo, en separar el fin como algo autónomo, en recobrar la estructura de sentido: tal es el significado más hondo del *nirvana.*

Aunque en menor escala, también Occidente se ha visto amagado por una imagen semejante. Recordemos el mito de Sísifo, o esos capiteles románicos en que el escultor, queriendo describir lo demoniaco, no encontró mejor símbolo que dos animales que se devoran mutuamente. Y hasta en la ciencia moderna nos asaltan a veces parecidas imágenes. Recuerdo que al leer el hermoso estudio de Maeterlinck sobre la vida de las abejas, me impresionó una velada sugerencia del autor. De pronto, en la vida de aquellos luminosos insectos, me parecía sospechar el más monstruoso de los errores. La abeja sólo vivía para la colmena, sólo cobraba un significado en la vida de la especie; y por un momento pensé que la especie no tenía sentido por sí misma, no era en sí y para sí, sino tan sólo para que la abeja subsistiera. De modo que la entrega generosa del insecto sólo servía a revelar algo sin otro sentido que el mismo insecto. ¿El sacrificio de millones de pequeños y amables seres no tendría más objeto que permitir el sacrificio ulterior de sus sucesores? Afortunadamente la razón no permite detenerse en esta idea y busca, incansable, otro fundamento para la especie. Pero siguiendo su absurda traza, imaginemos una naturaleza en la cual cada parte tuviera sentido por la función que desempeña en el todo, y el todo no tuviera significado en su propio ser, sino sólo en la existencia de las partes... cual una inmensa máquina llena de engranajes y transmisiones que no se justificara por sí misma y sólo sirviera para que pudiera subsistir el movimiento de esos engranajes. ¿Cabría imagen más clara de lo absurdo e inhumano?

Pues bien, analicemos esos ejemplos imaginarios. ¿Qué quiere decir aquí carecer de sentido? Notemos, en primer lugar, que la referencia formal de una cosa a otra subsiste, mas ya no significa nada. ¿Por qué? Porque ha dejado de revelar un fundamento. Lo que daba sentido a la referencia era el ser en sí y para sí del fundamento. Ahora lo que debía desempeñar el papel de fundamento es él mismo un mero señalar... ¿a otro fundamento? No: al sujeto que señala hacia él y que él debía fundar. La relación se vuelve insignificante por-

que *todo es para otro y nada es en sí.* La relación se convierte en un acto revelante que nada revela. Una flecha nos obliga a alejar de ella la mirada para fijarla en aquello que señala; pero si esto indica, a su vez, hacia la flecha, sólo queda una cosa presente: el ámbito mismo del señalar, sin que se indique nada en él. Así, en los ejemplos mencionados, al abolirse la dirección significativa, sólo queda la escueta presencia de los entes referidos. En segundo lugar, notemos que, al desaparecer un fundamento de sentido, no hay tampoco esencia revelada alguna. Todo queda inexplicado, oculto y sin razón. Cada término es para el otro. La meta debería dar significado al camino y el camino mostrar en qué consistía la meta. Pero la meta es el principio del camino que señala hacia ella. Esto es: no hay propiamente meta, ni desenlace, nada que revelar. Sólo queda el vacío señalar a algo que no aparece. Todo queda velado, al no manifestarse el fundamento. Así, el sin sentido hace presente el mero persistir sin fundamento de los términos relacionados. Todo sigue existiendo, sin consistir propiamente en nada, sin revelar nada más que su propio estar ahí.

Sentido y sin sentido son modos distintos en que el ser se hace presente. Por el primero, se revela en qué consisten los entes, su *esencia;* cada ente se abre a los otros y todos expándense en un mundo. Por el segundo, muéstrase el simple estar ahí de cada ente, su mera *existencia;* cada cosa persiste cerrada en sí misma; no hay mundo, tan sólo suma de existencias repetidas. Y estos dos modos de ser se entrañan recíprocamente. Sentido y sin sentido no son contradictorios como el ser y la nada. Son contrarios que se postulan mutuamente y de cuya contraposición dialéctica surge lo que llamamos "ser". Al igual que el movimiento no sería sin la inercia, ni la luz esplendería sin la opacidad del cuerpo que ilumina, así tampoco sería nada el mundo del sentido y la esencia sin el fondo oscuro y ciego de la mera persistencia.

Si la esencia y el sentido muestran en el cosmos la morada del hombre, la existencia escueta de las cosas se le enfrenta como el límite de su comprensión y el obstáculo que se opone a su trabajo. El sin sentido hace presente la independencia del existir respecto del hombre, muestra la trascendencia del ser, su "otreidad" radical. Dice que el hombre no es creador de la existencia, ni sabe dar la última razón de ella. Perpetua fuente de azoro para el hombre, es el signo de sus límites, la marca de

su radical finitud. Pues tanto nos dice del ser como de la condición humana. La aparición del sin sentido atestigua al hombre que el ser no le pertenece; al sentir su presencia, se sabe arrojado en un mundo que él no ha dispuesto, resiente la inhospitalidad del ser, prueba hasta la raíz su propia pequeñez y desamparo.

Pero, en su desamparo, sólo el hombre puede revelar, sobre esa presencia compacta, un mundo. Sólo él puede hacer patente en la opacidad del existir, la razón y la esencia. Que sin él todo fuera muda y oscura persistencia. Por la palabra, el trabajo y el amor del hombre, sobre la densa gravedad de las cosas, se dibuja la armonía racional del sentido... Caótico es el mar y en él escribe el hombre sus caminos; inhóspito el desierto y el hombre lo planea y lo transforma; espantoso "el silencio de los espacios infinitos" y el hombre muestra en ellos el peso y la armonía. Y hasta lo más absurdo, el sufrimiento, puede convertirlo en fuente de su propia elevación.

Tal parece que el destino del hombre, la más pequeña de las creaturas, haya sido leer en el libro sellado, tocar el mudo instrumento; de modo que por él toda esencia se pusiera de manifiesto y bajo todo caos llegara a esplender un mundo con sentido.

Presencia del Pasado

LA GUERRA DE LOS INCAS CONTRA LOS "HOMBRES DE LAS NUBES"

Por *Jorge* *CARRERA ANDRADE*

Armaduras de algodón, capacetes de madera

El ejército de los Incas se movía al son de las trompetas de arcilla, tamborcillos y caracolas y levantaba airosos estandartes. Los soldados vestían armaduras de algodón prensado, llevaban discos de cobre sobre el pecho y los hombros, calzaban sandalias de cuero con cordones de lana, se defendían con rodelas "de tablillas angostas y muy fuertes" y cubrían su cabeza hasta los ojos con capacetes de madera. Las armas eran el arco, la lanza, la honda, la maza y la porra de metal "tan grande como el puño, con cinco o seis puntas agudas cada una tan gruesa como el dedo pulgar".

Los soberanos del Cuzco habían forjado este ejército poderoso —que llegó a tener cien mil hombres— dentro de las más severas normas militares. La población civil trabajaba para abastecerlo y mantenerlo con el mayor esplendor.

El Estado incaico era una organización colectivista, en la cual estaban sometidas a reglamentación todas las actividades humanas. La total y severa disciplina social fortalecía al gobierno otorgándole un poder omnímodo. El monarca, dueño de todos los recursos del país, era también señor de las conciencias, en su calidad de supremo pontífice de la religión del sol. Mas, la diadema imperial y el pectoral de oro no le bastaban: En su mano llevaba también la insignia de jefe de los ejércitos del Tahuantinsuyo, o sea de la "nación de los cuatro extremos del mundo".

La historia de los Incas es una serie ininterrumpida de conquistas y de expediciones militares. Manco Cápac fue el fundador de la dinastía y el primer conquistador de las tierras donde reinaron sus descendientes. Todos los monarcas de su linaje hicieron la guerra contra alguna de las naciones vecinas y mar-

caron con su sello de sangre los cuatro puntos cardinales. Viracocha fue deificado por sus grandes victorias militares, y Pachacútec, por razones análogas, mereció llamarse "el rey que hizo cambiar los tiempos".

En medio de sus vecinos desprovistos de organización y de medios defensivos, el Estado incaico era una potencia militar que contaba con millones de obreros para construir fortalezas, puentes y calzadas; fabricar armas y tejidos destinados al ejército; cultivar los campos y abastecer los graneros estatales y, sobre todo, reemplazar a los soldados caídos en el frente de batalla. Así se explica la ascención de este imperio, con sus diversos monarcas, a lo largo de diez siglos, hasta llegar al apogeo de su poder con Huayna Cápac.

La dinastía de los Incas era moderna relativamente, aunque sus orígenes revisten un carácter legendario y casi mítico. Algunos historiadores afirman que Mama Huaco, la consejera de Manco Cápac, instituyó el matriarcado y se distinguió en la guerra con los Alcabisas. A la muerte de Manco Cápac, le sucedió en el poder su esposa Mama Ocllo que mereció el nombre de "la guerrera monstruosa" porque con su propia mano victimó a sus enemigos, los Huallas. Del mismo linaje fue la guerrera Chañán Curi Coca que dirigió la batalla contra los chancas y les hizo retirar del Cuzco.

Se supone que Sinchi Roca que restauró la línea masculina en el trono incaico fue jefe de una nación vecina, por cuanto Sinchi o Sinche era el nombre que daban los Incas a los jefes extranjeros. De todos modos, fue un soberano ilustrado que sentó las bases de la organización social incaica y se puede afirmar que con él comienza la historia de su país como Estado.

Según el historiador Fernando Montesinos, antes de la llegada de los Incas existieron sesenta y cuatro soberanos en esa parte de la América meridional, de los cuales el primero fue Ayar Uchu Topa y los veintiséis últimos se llamaron "reyes de Tambotoco". El Reino de Tambotoco —que tenía como origen o cuna "la casa de la ventana"', cuyas ruinas se hallan en medio de un bosque sagrado— no fue mayor en extensión que el Reino de Quito.

Los Incas eran frugales, disciplinados, activos, resistentes a las penalidades y a la fatiga. Tenían inclinación por la estadística y todo lo llevaban en cuenta, según su sistema de *quipos*, cordeles anudados que se pusieron en boga durante el reinado

de Mayta Cápac, según el decir de Murúa. En esto, como en otras cosas, es sorprendente la analogía de la leyenda incaica con las tradiciones de los pueblos orientales. En la historia de China, se indica el reinado de Suigui-chi como la época en que "los hombres aprendieron a contar por medio de cuerdas con nudos". Asimismo, el espejo de metal pulido que llevaba el Inca, según el ceremonial instaurado por Pachacútec, tiene gran semejanza con el espejo mágico de la diosa Amaterasu que portaban consigo los antiguos monarcas del Imperio del Sol Naciente.

No pasaron de catorce los soberanos Incas. De ellos, sólo Sinchi Roca, Mayta Cápac y Pachacútec figuraron como protectores de la cultura y de las artes, sin dejar de ser guerreros. Todos los demás fueron exclusivamente jefes militares y legisladores sociales. La numerosa familia o más bien oligarquía de los Yupanquis —comenzada con Lluqui Yupanqui y finalizada con Túpac Yupanqui— extendió los límites del imperio hasta más allá de la Línea Equinoccial, por el norte, y hasta cerca de la zona antártica por el sur. Los Yupanquis se distinguieron por sus métodos radicales y violentos y provocaron muchas veces la rebelión de los pueblos sometidos: Siempre fueron implacables en el castigo y llegaron a obtener la pacificación de los vastos territorios colocados bajo la protección de la borla carmesí de los Incas.

Los Incas no tenían relaciones directas con el reino de Quito, del que le separaban numerosos pueblos; pero conocían la existencia de una confederación dirigida desde la "ciudad santa del sol". El nombre mismo de Quito, o Kitu —paloma, en lengua quichua incaica— evocaba la dulzura de esa ciudad, posada como un ave de blancura deslumbrante, el ave de la paz, sobre las alturas del Pichincha, uno de los más legendarios volcanes de los Andes, situado al pie de la constelación de Chincha, nombre indígena de la Osa Mayor.

Además, la geografía del reino de Quito figuraba en las tradiciones religiosas de los Incas. La leyenda contaba que el dios Viracocha, al abandonar las tierras del Perú con sus servidores, "pasó la Línea Equinoccial y luego bajó a Manta, en donde, después de marchar sobre las aguas un largo trecho, se embarcó con rumbo desconocido".

Los cronistas españoles no están de acuerdo sobre la fecha en que comenzó la expansión incaica hacia los Andes equinoc-

ciales. El padre Oliva dice que Sinchi Roca "dejando el Gobierno a su hijo Lluqui o Huanacauri, emprendió una expedición contra el reino de Quito y lo conquistó en parte", y pretende fundar esta afirmación en el manuscrito que le entregó el doctor Bartolomé Cervantes, Canónigo de la Iglesia de Charcas, y en el cual se consignan los relatos de Catari, funcionario real que había desempeñado el puesto de *Quipocamayo,* o lector de quipos, en la corte de los últimos Incas. Parece que, desde esa época remota, los régulos de Quito pagaban tributo a los soberanos del Cuzco. Durante el gobierno del Inca Quispi Yupanqui —según afirma el mismo Oliva— el rey de Quito, llamado Chimbo Tome, levantó un ejército y se lanzó a la guerra para vengar el honor de su hija Challcha. Después de varias acciones de armas, el monarca quiteño entró victorioso en el Cuzco, y el Inca tuvo que reconquistar la ciudad en una sangrienta batalla "en la que perecieron más de treinta mil hombres".

Otros autores sostienen que fue a comienzos del siglo XV, en el reinado de Viracocha, cuando su hijo mayor, el Inca Urcón, dirigió con éxito una expedición militar contra el Reino de Quito y volvió cargado de botín y de cautivos a la ciudad del Cuzco. Durante la sublevación de los Chancas y de los indios de Quito se distinguió Titu Yupanqui, a quien el pueblo dio por sus altos hechos el nombre de Pachacútec. La diadema imperial fue el galardón popular a su heroísmo. Los historiadores Sarmiento y Cieza cuentan que el nombre del Inca Urcón fue borrado de la lista oficial de monarcas por orden de su hermano, elevado al trono con el carácter de noveno emperador.

Pachacútec mandó pintar toda la historia de sus antepasados en tablones grandes, guarnecidos de oro, que hizo colocar como los volúmenes de una librería y "constituyó doctores que supiesen entenderlos y declararlos". Este monarca subyugó a los pueblos vecinos y los redujo a la servidumbre. Con el esfuerzo de millares de siervos continuó la construcción de Sacsahuamán, fortaleza asombrosa que cerraba el paso a las hordas enemigas y protegía con su masa de piedra el costado vulnerable del imperio. El portentoso edificio con sus murallas, formadas por inmensos bloques maravillosamente ensamblados, su canalización de agua y sus pasajes subterráneos, es un testimonio vivo de la minuciosa y eficaz organización del trabajo, así como del adelanto de la arquitectura bajo el régimen de los Incas.

Las nuevas investigaciones de los arqueólogos norteameri-

canos han probado el hecho histórico de las campañas de Pachacútec en la Cordillera ecuatorial. Howland Rowe escribe: "La historia moderna de la cultura de los Andes no comienza en realidad con la guerra de la independencia o con la conquista española, sino mucho antes aún con la aparición del genio organizador del Inca Pachacútec en el siglo XV". Luego explica que Pachacútec o Pakakoti quiere decir en quechua "cataclismo o aquel que hizo cambiar los tiempos" y que el emperador digno de este nombre "era un gran conquistador y tuvo un hijo, Topa o Túpac Yupanqui, tan hábil como él mismo". Añade, finalmente, que "en fulgurantes campañas, el padre y el hijo extendieron sus dominios hasta Quito".

Los Incas entran en la Ciudad del Sol

El resplandor de las hogueras que habían encendido los Chancas a lo largo de los caminos —linderos de los pastos resecos— señalaba en la noche la ruta que debía seguir en su avance el general Cápac Yupanqui. Diez mil honderos formaban la vanguardia y marchaban con un ruido acompasado de sandalias semejante a la inundación de un río inmenso. Luego, venían las andas de cobre de los generales incaicos, seguidas por el grueso del ejército: veinte mil hombres de todas armas, detrás de los cuales avanzaba lentamente la retaguardia, formada por mujeres y *yanacunas* que conducían millares de llamas, cargadas de provisiones.

Los Huancas se habían retirado ante los invasores, al atardecer, dejando en su derrota gran número de cadáveres sobre el campo. En la lejanía, entre las sombras, se escuchaba de vez en cuando el aullido de sus bocinas, como un lamento de pavor ante la muerte.

Las primeras casas de la ciudad de Xauxa parecían desiertas. Los habitantes habían huido al aproximarse las fuerzas expedicionarias. El general Cápac Yupanqui no pudo disimular su alegría: Xauxa, la capital de los Huancas "adoradores del perro sagrado" se incorporaba al Imperio incaico. El grande y prudente emperador Pachacútec apreciaría, sin duda, la importancia de su conquista. "Los adoradores del perro sagrado" no eran hombres que podían resistir a los guerreros del Cuzco y dejarían libre la entrada del país de Chinchasuyo, donde exis-

tían unos cuantos reinos prósperos, cuyos tesoros deberían servir para el mayor esplendor del culto a Konticky Viracocha.

El comienzo de esta aventura militar se halla narrado en forma amena en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega. Allí se dice que Pachacútec "mandó juntar treinta mil hombres de guerra, con los cuales fue por el distrito de Chinchasuyo —nombre con el cual se designaba en la geografía incaica la región septentrional— acompañado de su hermano Cápac Yupanqui, que fue un valeroso príncipe". Añade que los jefes llegaron hasta Vilca, frontera del imperio incaico en el norte y que, desde allí, siguió solo Cápac Yupanqui al frente de su ejército en son de conquista.

Garcilaso —hijo de la princesa Chimbu Ocllo y biznieto de Túpac Yupanqui, fiel a su plan de presentar a los Incas como civilizadores y a sus enemigos como bárbaros— afirma que los Huancas tenían extrañas costumbres, como la de henchir de ceniza los pellejos de sus víctimas y colgarlos en un templo como trofeos de sus hazañas... y hacer de las cabezas de los perros una manera de bocinas que tocaban en sus fiestas y bailes por música muy suave a sus oídos..." Los Incas —continúa el delicioso fantaseador de la historia— les quitaron a los vencidos estas crueldades y abusiones y les permitieron únicamente seguir venerando a un oráculo hablador".

Los primitivos cronistas españoles narran de otra manera estos sucesos. Cabello de Balboa confirma que fue el "hijo del Inca Viracocha" quien se ocupó de organizar seriamente una expedición al norte; pero dice que Pachacútec dio el mando del ejército a sus dos hermanos bastardos Cápac Yupanqui y Huayna Yupanqui y a su propio hijo ilegítimo Apoc Auqui Yupanqui. Esta expedición militar, con la ayuda de un ejército de Chancas, guiados por su propio jefe Anco Ayllo, avanzó hasta la frontera de Vilca y se internó en el país de los Huancas, de donde no debía pasar por mandato expreso del Inca.

Las fuerzas invasoras atacaron la fortaleza de Huamanga y, después de tomarla, avanzaron hacia las tierras ecuatoriales. El ejército auxiliar, formado por Chancas, abandonó a los jefes incaicos y huyó hasta el río Cocama, afluente del Marañón, donde se estableció. Las fuerzas de Cápac Yupanqui llegaron hasta Cajamarca, cuyo gobernador, Huamanco Cápac, llamó en su ayuda al jefe del Gran Chimú, el general Chimo Cápac, que

ofreció una resistencia tenaz a los invasores en las llanuras cercanas a Túmbez.

Las tropas incaicas se vieron obligadas a retirarse con grandes pérdidas y regresaron al Cuzco. En el camino se encontraron con algunos emisarios de Pachacútec, guiados por el Inca Capón, que venían con la orden de cortar la cabeza a Cápac Yupanqui, Huayna Yupanqui y los otros jefes en castigo de su desobediencia. La orden fue ejecutada "sobre la marcha", en presencia de las tropas más numerosas y marciales que se habían visto hasta entonces. Las mujeres del pueblo salieron a las puertas de la ciudad a recibir con presentes a los soldados, que eran la flor de la juventud incaica.

Después de permanecer inactivo por algún tiempo, Pachacútec intentó un nuevo avance hacia el norte, mandando él mismo su ejército en compañía de su hijo, Túpac Yupanqui, consumado estratega, quien tomó la fortaleza de Huancabamba. El Sinchi Chuqui Sota, señor de Chachapoyas, salió en son de paz y le comunicó a Pachacútec que hacia el norte había un reino de gran riqueza, cuyos pobladores vivían cerca de las nubes: el país de los Ipurunas o de los "hombres de la lluvia". Pachacútec y Túpac Yupanqui prosiguieron su marcha y entraron en la tierra de los Paltas, "que se habían fortificado en las alturas escarpadas de Zaraguro".

En su fortaleza de Las Piedras, los Paltas resistieron cinco meses, al cabo de los cuales concertaron la paz con los invasores. Pachacútec y Túpac Yupanqui se complacieron mucho en ese país, de clima benigno, saborearon por vez primera el aguacate o palta, fruta originaria de esas regiones, y probaron la acción saludable de la cascarilla. En un nuevo avance, el ejército conquistador tomó al asalto la fortaleza de Cusibamba, en la frontera con el país de los Cañaris. Esta fue la primera etapa de la invasión incaica.

En Zaraguro hicieron su cuartel general las fuerzas del Inca y allí permanecieron durante algún tiempo ultimando los preparativos para la marcha sobre las tierras de los Cañaris. Pachacútec resolvió regresar al Cuzco y entregó el mando de la expedición militar a Túpac Yupanqui, cuya fama se extendía rápidamente por todo el Chinchasuyo. Hasta la fortaleza de Las Piedras llegó un día el cacique de Atacames que había atravesado el reino de Quito para venir a ofrecer al general victorioso algunas esmeraldas en signo de sumisión.

Túpac Yupanqui, que había tomado el título de "Intip Apu" o Gobernador del Sol y que había recibido de su padre el espejo de metal que daba la victoria, resolvió agotar los medios pacíficos para someter al adversario, antes de lanzar un ataque en gran escala. De acuerdo con su plan, envió al país de Tomebamba algunos mensajeros para que invitaran a los jefes de las fuerzas confederadas de los Cañaris, Puruháes y Pansaleos, a prestarle obediencia. Pisar Cápac, jefe de los Cañaris, y Pillahuazo, jefe de los Puruháes, Pansaleos y otras tribus, respondieron a los mensajeros que "estaban en su tierra natal, que eran libres y que no querían servir a nadie como tributarios".

Al conocer esta respuesta, Túpac Yupanqui avanzó con toda celeridad sobre Tomebamba y en una gran batalla que tuvo como escenario esa planicie, destruyó a las fuerzas de los Cañaris, mandadas por Pisar Cápac, Chica Cápac y Cañar Cápac. Tomó como rehenes al último de estos generales y a quince mil hombres con sus mujeres "a los cuales hizo, por ser remisos, dar saco y sacar los dientes", según afirma el Padre Murúa. El general Pillahuazo con sus Puruháes y Pansaleos pudo escapar al desastre y se retiró a las orillas de la laguna de Colta para preparar la resistencia contra los invasores.

En el país de los Cañaris, Túpac Yupanqui fue el más feliz de los hombres. Conoció el amor de la apasionada Tópac Palla, princesa de los Quillacos y vio nacer —durante una temporada de reposo a orillas del río Jubones— el hijo deseado de esa unión: Titu-Cusi-Hualpa, que se llamó después Huayna Cápac o "príncipe hermoso y afortunado".

Dos años permaneció Túpac Yupanqui en las tierras cañaris, y durante ese tiempo se ocupó de fortificar la región, de reconstruir la vieja ciudad de Tomebamba y de enviar embajadores a los otros pueblos del reino de Quito, proponiéndoles la paz a condición de que le prestaran obediencia y le pagaran tributo. Los señores de Macas y de Pumallacta acudieron a ponerse bajo su protección, y el Inca mandó levantar una fortaleza en este último lugar y otras dos en Quinchicaxa y Tiocajas, sirviéndose de millares de obreros cañaris. Estos tres centinelas de piedra tenían por objeto impedir las incursiones de los guerreros de la Tierra del Puma, de los Puruháes —mandados por Apoc Chavancallo— y de los Chimbos que obedecían ciegamente a su jefe Apoc Anti y que se proponían expulsar a los invasores en la estación de las lluvias.

Las fuerzas incaicas entraron en las tierras de los Bracamoros; pero muy pronto emprendieron prudentemente la retirada "porque es mala tierra aquella de montaña" dice el cronista Betanzos. Pero, más que todo, la derrota fue causada por las largas cerbatanas de los enemigos, que disparaban en silencio flechas envenenadas de "curare", portadoras de una muerte segura, aunque lastimaran ligeramente la piel de los invasores.

Los ejércitos de Túpac Yupanqui llevaron al fin la guerra a la región de la lluvia y de las nubes, a los páramos del país de Puruhá, abriendo la tercera etapa de la invasión del reino de Quito. Las tropas del general Apoc Chavancallo recibieron la ayuda del ejército de Pillahuazo, al que vino a sumarse el ejército enviado por el rey Hualcopo Duchicela, al mando de su hermano, el general Epiclachima. En la batalla de Tiquizambi —en la que perecieron más de dieciséis mil hombres— fue destruido el ejército confederado.

El Inca se dio cuenta de que se encontraba ante una resistencia mejor organizada y ante fuerzas más numerosas que las que había visto hasta entonces y resolvió avanzar muy lentamente y con la mayor prudencia. Cacha Duchicela, sucesor del rey de Quito, había tomado en persona el mando de las tropas de ese reino, y en compañía de sus mejores generales, entre ellos Calicuchima, esperaba la avalancha incaica, encerrado en la fortaleza de Liribamba. Allí, Túpac Yupanqui sufrió su primera derrota y tuvo que retirarse dejando millares de muertos sobre el terreno. Sólo la llegada de refuerzos desde el sur, algún tiempo más tarde, le salvó del desastre completo y le puso en estado de iniciar nuevamente un ataque en gran escala.

¡Tremenda lucha en las alturas andinas, cerca de las nieves eternas! Túpac Yupanqui maldecía a los "Ipurunas". Los intrépidos y tenaces "hombres de las nubes" no cejaban en su resistencia. En Mocha fue destruido el general Apoc Anti, jefe de los Chimbos. Pillahuazo, después de caer súbitamente sobre las tropas del Inca causándole grandes pérdidas, se había retirado a Latacunga, en donde presentó batalla y fue derrotado por la superioridad numérica del enemigo. La acción fue sangrienta y el general Pillahuazo cayó prisionero de Túpac Yupanqui. Ante el inmenso desastre, los Pansaleos concertaron la paz con el vencedor.

La región que faltaba por conquistar iba a ser, sin embargo, más inaccesible a las armas incaicas. "Hasta Quito, cada

ciudad se convirtió en el escenario de una matanza", escribe el historiador Cabello de Balboa. Aunque atacado de parálisis, el rey Cacha Duchicela defendió su tierra bravamente, palmo a palmo. Pero, la máquina militar incaica era, en realidad, poderosa, y el rey paralítico tuvo que retirarse a la región septentrional del país, dejando la capital a merced del invasor.

Al cabo de una campaña que había durado largos años, entraron por fin los ejércitos incaicos en Quito, la "ciudad santa del sol", situada a poca distancia de la Línea Equinoccial. La entrada triunfal de Túpac Yupanqui en sus andas de oro, seguido por millares de soldados causó pavor y asombro en el pueblo conquistado. El orden de la marcha del ejército era digno de admiración: Los soldados, casi todos "mancebos y grandes de cuerpo" iban en escuadras con sus banderas y capitanes, "con tanto concierto como turcos", según cuenta Zárate. Primero, marchaban los honderos, vestidos de "jubones acolchados de algodón"; detrás, los portadores de porras y hachas de armas —a veces de oro o plata—; luego los flecheros y, en la retaguardia, los lanceros "con lanzas largas de treinta palmos".

Túpac Yupanqui implantó en el reino de Quito el sistema del destierro, en masa, de poblaciones enteras hacia las regiones más apartadas del imperio incaico y el canje con otros pueblos. Así, colonizó las tierras conquistadas con la gente más segura y leal, originaria del país de los Incas.

Los indios llevados de una nación a otra, por una pretendida razón de Estado, se llamaban "mitimaes". Tribus y pueblos enteros, expulsados de las tierras ecuatoriales fueron conducidos a las regiones más insalubres del Perú. Los Paltas abandonaron por la fuerza sus amadas tierras de Loja y en su lugar se estableció una colonia de indios del Cuzco. Los cronistas españoles, que recogieron la tradición oral de esos pueblos, narran la manera cómo los aborígenes de Latacunga, Zámbiza, Carapungo, Yaruquíes, Cotocollao y varias localidades del Tungurahua fueron enviados al sur del Imperio y reemplazados por familias del Alto y Bajo Perú. Oviedo dice que todos los habitantes de Chimborazo fueron desterrados al sur y sustituidos por aymaras.

Túpac Yupanqui hizo construir edificios "que excedían en perfección a los más del Cuzco", dio el nombre de Yavirac a la Colina del Sol donde se hallaba el observatorio astronómico de los Caras y muy pronto hizo cobrar a la vieja ciudad de los

reyes Duchicelas el aspecto de una capital incaica con sus monasterios de doncellas o "Alpahuasis", sus mansiones reales provistas de guardarropas y cámaras de tesoros, sus graneros, jardines y sementeras para el uso del monarca.

Expedición de Túpac Yupanqui a las Islas de Fuego

"El Cuzco ha de ser por una parte cabeza y amparo de mi gran reino; por otra ha de ser Quito", decía el Inca Túpac Yupanqui a sus *quipocamayos,* o sea a los cronistas que consignaban los anales del imperio en los quipos o cordeles de nudos multicolores, y a los sabios que le guiaban con su consejo. Sentado en la Silla de Piedra de los Duchicelas, en el palacio que había pertenecido a los monarcas de Quito, en las laderas del volcán Pichincha, el Inca Túpac Yupanqui veía a sus pies las muchedumbres de Caras y Pansaleos que permanecían inmóviles bajo la vigilancia de los "orejones". El Inca llevaba aún su capacete de oro —forjado especialmente para la guerra— sobre el cual campeaba la imagen del sol. De sus hombros pendía una capa sedosa, tejida con el pelo de centenares de murciélagos, real presente hecho por el cacique de Atacames.

Los ojos oblicuos de Túpac Yupanqui relucían de alborozo en su semblante lampiño, de color oliváceo, ante el desfile de tesoros que le ofrendaban los pueblos conquistados: las esmeraldas y la púrpura de la costa, los tejidos preciosos de Otavalo, las perlas y la sal de las islas, los canutos de plumas llenos de polvo de oro, los granates del Azuay. Luego venían, en cántaros de greda cocida, los granos más variados de esas ricas tierras: las mazorcas de maíz rojo, como joyeles engastados de rubíes, las habichuelas policromas. Grandes canastas de frutas desconocidas —*guabas* del país de los Yumbos, granadillas de Quijos, chirimoyas de la región de los Imbaburas—, de hojas de coca y de tubérculos raros, como la jícama fresca y jugosa, atestiguaban la riqueza agrícola de ese reino equinoccial.

Pero, lo que causó más asombro al monarca fue el desfile de algunos centenares de prisioneros Cofanes, traídos de la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes. Custodiados por los "orejones", iban armados de cerbatanas desmesuradas y vestían cotas de malla fabricadas con plumas de loros, guacamayos y tucanes. Las plumas estaban colocadas de tal manera sobre un jubón de piel que amortiguaban aun los golpes más violen-

tos. Las flechas de esos guerreros eran más temibles que las de los incas, puesto que estaban impregnadas de un veneno misterioso: el *curare,* que causaba invariablemente la muerte. Túpac Yupanqui no sospechaba que los prisioneros guardarían hasta la muerte su secreto, y la potencia del *curare* no vendría a sumarse a la fuerza irresistible de la máquina militar incaica.

Los pueblos de la costa se mantenían, mientras tanto, en agitación incesante. Los Yuncas realizaban incursiones sorpresivas a los puestos militares avanzados de los Incas. También los Huancavilcas les daban guerra "por tierra, y por mar en balsas". En realidad, casi todas las tribus que se encontraban más allá de la Cordillera Occidental seguían reconociendo la hegemonía del rey de Quito. A esto hay que añadir que hacia la Bahía de Caráquez parecían existir regiones colmadas de riquezas y que el corazón de Túpac Yupanqui le arrastraba hacia la aventura, pues perdía su fuerza en la vida muelle y cortesana. El Inca sabía que el "oro blanco" o platino se trabajaba al norte del golfo de Guayaquil y que en los bosques de esas regiones abundaba el kapok o lana vegetal y un árbol cuya madera —la balsa— pesaba menos que la espuma del mar y era insuperable para la navegación. Decidió, en consecuencia, someter ese país y dar una salida marítima al Imperio que hasta entonces estaba encerrado entre las Cordilleras de los Andes.

Un buen día, el Inca encargó el gobierno de Quito a Chalco Mayta y marchó con sus hermanos Tilca Yupanqui y Auqui Yupanqui y unos cuantos millares de soldados veteranos hacia Jipijapa y Manta. Su marcha se llevó a cabo con lentitud por las mesetas y valles septentrionales —en donde se detuvo, al paso, para ordenar y comenzar la construcción de la fortaleza de Guachalá—, Imbabura meridional, Esmeraldas y Manabí. Se adentró por las selvas occidentales y siguiendo en sentido contrario la ruta de los Caras, llegó a la Bahía de Caráquez, en donde se estableció por algún tiempo.

Formó un poderoso ejército, atacó la ciudad de Manta y se dirigió hacia el sur invadiendo el Imperio Chimú. En una penosa campaña a lo largo de la costa, ocupó las poblaciones de los Huancavilcas —a los que hizo sacar los dientes delanteros como castigo por su resistencia— pasó cerca de Túmbez y venció en las llanuras de arena a las tropas de flecheros chimús que defendieron bravamente sus oasis florecientes. Luego, tomó el santuario de Pachacámac y, a pesar de practicar diferente cul-

to religioso, fue a hacer un sacrificio ante la zorra sagrada, diosa de la fecundidad y símbolo del origen de la vida.

De regreso de su campaña del sur, Túpac Yupanqui se encontraba descansando en Manta cuando llegaron unos mercaderes en balsas veleras y le dijeron que venían de una isla "donde había mucha gente y oro". El Inca empezó a acariciar en su mente la idea de una conquista de esos países lejanos y mandó reunir todas las balsas disponibles y construir otras mayores, hasta llegar al número total de cuatrocientas embarcaciones que necesitaba para llevar su ejército por el mar. En el curso de pocos meses, la flota estuvo pronta y Túpac Yupanqui ultimó los preparativos para llevar a cabo la gran empresa: Navegar por el "camino marítimo de los gigantes" hasta encontrar las fabulosas islas de donde eran originarios.

Después de pedir consejo a su adivino y cosmógrafo Antarqui y de hacer almacenar una buena provisión de agua dulce en calabazas colocadas en una red y de variados alimentos en flotantes troncos huecos de árboles, cerrados herméticamente y atados, a la manera caribe, a los extremos de las grandes balsas veleras, el Inca nombró como jefe de la flota a Tilca Yupanqui y como capitanes a Quigal Topa, Cachimapaca Yupanqui y Guamán Achachi, y les dio el mando de veinte mil hombres. Con estas fuerzas, se embarcó el intrépido Túpac Yupanqui y se dirigió por los desiertos marítimos, revueltos de vientos y de espumas, con rumbo a lo desconocido.

Los tripulantes de la extraña flota contemplaron un día al atardecer, un sorprendente fenómeno: En el horizonte apareció una faja de tierra iluminada por un surtidor de fuego. "Ninachumbi", dijo Túpac Yupanqui, o sea: la faja de luz, la faja resplandeciente. Era una isla poblada de grandes tortugas. Tenía la forma de una corona y en su centro un volcán en erupción. Más allá, los navegantes descubrieron otra isla más pequeña a la que llamaron "Hahuachumbi".

Nueve meses duró esta navegación, en el curso de la cual el Inca descubrió varias islas pobladas por hombres de extraño lenguaje, que fueron sometidos a la dominación del Imperio del Sol. ¿Estas tierras incógnitas eran las Islas Salomón, según se ha afirmado, o algunas otras islas de la Melanesia?

El historiador y navegante español Sarmiento de Gamboa siguió, un siglo más tarde, la ruta del Inca, y llegó al Archipiélago de Galápagos y luego a las Islas Salomón. El investigador

inglés Clemente Markham afirma que las islas descubiertas por Túpac Yupanqui fueron las del mencionado archipiélago, situadas frente a las cosas del Ecuador. En nuestros días, el noruego Thor Heyerdahl sirviéndose de una embarcación de madera de balsa —a la que llamó *Kon Tiky*— semejante a las del Inca, quiso comprobar la veracidad de los relatos antiguos así como la existencia de las corrientes marítimas que parten del Continente americano y fue a dar con sus compañeros en las islas de *Touamotou.* Los historiadores actuales suponen que las islas que vio el Inca no son otras que la de San Salvador o la Isabela —donde hay varios volcanes— y la Fernandina, que se cuentan entre las cuarenta Islas de Galápagos.

Hay una vía natural desde el Continente hacia este Archipiélago, punto de encuentro de dos corrientes marítimas, la de Humboldt que viene del sur, y que es fría, y la cálida noroccidental. La flota de balsas de Túpac Yupanqui pudo muy bien seguir ese camino. Las islas de Galápagos se encuentran situadas en el centro de un ángulo formado por dos líneas ideales trazadas desde el Ecuador hasta el Istmo de Panamá, y desde este último lugar a Australia. Los navegantes, corsarios y bucaneros que pulularon en el Mar del Sur desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, al seguir en sus correrías desde Panamá hacia los puertos de la Audiencia de Quito, casi siempre hicieron escala en el Archipiélago de Galápagos o, por lo menos, pasaron cerca de sus costas. Esto indica que el Archipiélago se halla en el derrotero natural de la navegación en esa zona del Pacífico, y más aún si se tiene en cuenta que sus islas están atravesadas por la Línea Equinoccial que pasa asimismo por las tierras de donde salió la expedición marítima incaica. La posición solar o "el camino del sol" pudo guiar a Túpac Yupanqui y sus hombres, aunque es posible también que éstos hayan seguido la ruta fijada por la posición de las estrellas, como los antiguos navegantes polinesios.

En un estudio escrito poco antes de su muerte, Paul Rivet afirma que las islas descubiertas por el Inca se encuentran en la Oceanía y que probablemente pertenecen al Archipiélago Gambier. Se funda para ello en una tradición de los habitantes de Mangareva, en la cual se habla del jefe Tupa "el hombre rojo que vino del Este con sus embarcaciones de balsa". Los historiadores antiguos como Markham se han resistido a aceptar la idea de una expedición incaica a la Oceanía, en razón de las

grandes distancias que tal hecho supone; pero las investigaciones actuales destruyen ese argumento y confirman la posibilidad de semejante hazaña, ya realizada en otras ocasiones entre tierras muy remotas, según lo prueban el relato de viaje de Anua Motuo a Taikoko y el viaje de ida y regreso del rey de Tahití a las Islas Wallace "cubriendo una extensión de 2,000 millas marítimas".

Transcurrió más de un año antes del regreso del Inca a Quito. El recibimiento fue memorable. Túpac Yupanqui entró en la ciudad conduciendo extraños prisioneros y trofeos magníficos, entre ellos cueros y quijadas de caballo y un trono de cobre que causaron asombro al populacho. Los amautas dijeron que el soberano había descubierto la "Tierra del Fuego" y que este hecho presagiaba la llegada de tiempos de esplendor para el Imperio. El Inca se trasladó con su séquito fastuoso a Tomebamba, donde vivía su mujer Topac Palla y se educaba su hijo Huayna Cápac, y fue a depositar algunos de sus trofeos de guerra en el santuario de Mullucancha.

Pero, el Cuzco reclamaba la presencia del vencedor. Y los festejos en la capital de los Incas fueron más solemnes, si cabe. Túpac Yupanqui se presentó ante sus súbditos "trayéndoles a los cayambis y cañaris y chachapoyas como sus alabarderos... y muchas mozas de los Quitos, Quillacos, Quillasingas... y mucha riqueza de piedras preciosas, oro y plata", como escribe en su prosa algo bárbara Juan Santacruz Pachacuti, hombre de la raza de los Yupanquis.

Del Cuzco salió muy pronto el Inca a la conquista de Chile, deseoso de nuevas victorias. La campaña fue ardua en extremo por el carácter belicoso de los pueblos que se oponían al avance de los ejércitos del Tahuantinsuyo. Túpac Yupanqui asistió desde sus andas de oro a incontables batallas y saqueos de poblaciones. Conseguida la victoria, el Inca agobiado por una dolencia desconocida y con el presentimiento de su fin próximo, se apresuró a regresar al Cuzco para poner en orden los asuntos del gobierno, en especial la sucesión del trono. Ya en la capital, el monarca comunicó a los Apacunas, a los consejeros y a los amautas su voluntad de que le sucediera su hijo Cápac Huari; pero el general Guamán Achachi, los "orejones" y el pueblo se opusieron a esta decisión y se pronunciaron por Huayna Cápac, el príncipe nacido en el Reino de Quito.

Sobre las inmensas piedras grises de la muralla imperial

se posaron los buitres agoreros anunciando la muerte, y el Inca de las mil victorias expiró en medio de la veneración de su pueblo. Los embalsamadores se apoderaron de su cadáver, y en todo el imperio, desde Chile hasta Quito, se escuchó un formidable griterío: :"*¡Huayna Cápac Inca Zapalla tucuillacta uya!*" El pueblo consagraba Emperador a Huayna Cápac, otorgándole la borla carmesí de los Incas.

EL CENTENARIO DE LA PRIMERA EDICIÓN DE UNA OBRA INDÍGENA MESOAMERICANA

Por *Francisco MONTERDE*

FUERA de una evocación personal, hecha oportunamente por quien esto escribe, ante el grupo de estudiantes de literatura que sigue sus cursos en ambiente universitario, pasó casi inadvertida la fecha centenaria de la publicación inicial de una importante obra indígena mesoamericana.

Ese primer centenario que no tuvo conmemoración, al menos local, no ha sido señalado hasta ahora aquí —a no ser que haya escapado a nuestros ojos, entre la nutrida información acerca de sucesos actuales que aparece en los diarios y la variada colaboración que enfoca variados aspectos desde las páginas de las revistas.

No parece que lo haya advertido, siquiera, alguno de los atentos cazadores que, siempre al acecho de piezas máximas o mínimas, suelen disparar certeramente cuando perciben que está próxima a saltar alguna de estas efemérides relacionadas con la cultura en el continente americano.

El centenario hasta ahora, según parece, olvidado aún por aquellos que tienen obligación de recordar acontecimientos semejantes, se cumplió hace unos cuantos meses, el próximo pasado año. No lo señalaríamos aquí —aunque la invitación que acaba de hacernos el director de esta revista, don Jesús Silva Herzog, resulte propicia para esto—, si no estuvieran a punto de llegar otras fechas conmemorativas, relacionadas con el mismo asunto, que podrá aprovechar, si lo desea, para recordar la precedente, quien guste de tales celebraciones.

I

Entre los libros procedentes de la civilización maya, corresponde el primer lugar, por varias razones, al que se ha llamado *Popol Vuh* —o Buj—, con palabras que sugieren el ruido del borboteo de una vasija llena de líquido puesta al fuego, en el cual creían percibir la voz de una deidad propicia.

Esa obra, que desde la tercer década del siglo actual se conoce también bajo el título de *Libro del Consejo de los jefes de la tribu,* fue redactada en quiché, rama de la familia mayense, con caracteres latinos.

El texto que ha llegado hasta nosotros, se debe quizás a un antiguo sacerdote de origen maya-quiché, quien reunió en sus páginas las tradiciones acumuladas probablemente a través de varias centurias, relativas a asuntos mitológicos, fábulas e historias.

Halló *el* manuscrito original el dominico fray Francisco Ximénez, competente filólogo de origen hispano, quien fue oriundo de Ecija, Alta Andalucía, donde nació el 23 de noviembre de 1668.

Ximénez, que vino aquí para terminar sus estudios, y los concluyó en Ciudad Real de Chiapa, cuando tenía 33 años de edad, fue designado cura párroco de Santo Tomás Chichicastenango —lugar cercado de ortigas—, que antes había sido Chauilá o Chaviar.

Allí encontró el libro, llamado por eso, también, manuscrito de Chichicastenango; dedicó unos veinte años a traducirlo, e incluyó tal versión castellana en su *Crónica de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.*

De la seriedad y competencia de fray Francisco Ximénez da testimonio, además de aquella obra, su *Gramática de las lenguas quiché, cakchiquel y subtojil,* que hizo adelantar mucho la lingüística", según se ha afirmado.

Por esa razón debemos creerle, cuando dice que tradujo esas "historias" —tales son sus palabras— "en nuestra lengua

castellana de la lengua quiché en que las hallé escritas desde el tiempo de la conquista..."

La obra de Ximénez, terminada por los años de 1721, permaneció inédita, entre los manuscritos del convento de la Orden de Santo Domingo donde él había estudiado para ordenarse, antes de pasar a Ciudad Real de Chiapa.

El manuscrito de Ximénez pasó por varias manos. Lo tuvo en las suyas, otro sacerdote: Ramón Ordóñez y Aguiar, a quien por errata se ha cambiado alguna vez ese apellido al darle el de Aguilar.

Ordóñez y Aguiar, que fue canónigo de Chiapas, al descubrir en la crónica de Ximénez la traducción del manuscrito de Chichicastenango, trasladó parte de él a una *Historia de la creación del cielo y de la tierra, según la gentilidad* que tenía escrita.

De esta obra del canónigo de Chiapas, con tan ambicioso título, se obtuvo una copia que llegó a la biblioteca de nuestro museo, donde ya entonces coleccionaba documentos relacionados con la historia y la arqueología, no sólo mexicanas.

Cuando pasó por aquí al mediar el siglo XIX un pintoresco personaje, Etienne Charles Brasseur, nacido en la villa de Bourbourg, en andanzas de americanista y anticuario, dio con la copia del libro de Ordóñez y Aguiar, que existía en nuestro museo.

Le interesó particularmente la traducción de fray Francisco Ximénez, y se propuso dar a conocer en Europa el manuscrito de Chichicastenango, del cual habla entusiásticamente en la primera de las cartas que dirigió al Duque de Valmy, cuando sólo conocía de aquél unos fragmentos.

Para conocerlo íntegro, emprendió Brasseur de Bourbourg el viaje hacia la vecina República del sur, a la cual llegó hacia 1855, después de haber estado algún tiempo en Oaxaca, donde fue bien recibido.

Se adelantó al abate francés un naturalista austriaco; el doctor Carl Scherzer, quien recorrió Centroamérica entre 1853

y 1855; conoció la traducción que había hecho fray Francisco Ximénez, y obtuvo copia de ella.

El doctor Scherzer llevó consigo esa copia del libro que se conservaba en la Universidad de San Carlos, y publicó la traducción castellana del manuscrito de Chichicastenango, según se anotó, "a expensas de la Imperial Academia de Ciencias", para la que él trabajaba.

La obra apareció en 1857, en Viena, bajo el título de *Las historias del origen de los indios de esta Provincia de Guatemala, traducidas de la lengua quiché al castellano por el padre fray Francisco Ximénez.*

ESA edición austriaca de la traducción castellana de Ximénez, que sólo pudieron conocer algunos eruditos, no desbarató los planes del abate Brasseur de Bourbourg, quien llegó a Guatemala en febrero de 1855: dos años antes de que el libro saliese de las prensas autriacas.

El viaje, y su permanencia entre los guatemaltecos, resultaron provechosos para Brasseur, que fue cura párroco de Rabinal; aprendió la lengua quiché medianamente, y con valiosa cosecha de manuscritos volvió a Francia.

EN París en 1861, apareció la versión francesa del manuscrito de Chichicastenango hecha por Brasseur, con el título de *Popol Vuh* —que desde entonces conserva—, al lado del texto original en lengua quiché.

A pesar de sus deficiencias, tuvo alguna utilidad esa publicación bilingüe que, por haber sido hecha en París, llamado "cerebro del mundo", efectivamente dio a conocer la ignorada mitología de los indígenas mesoamericanos.

Impresa en París, la traducción al francés, del abate Brasseur de Bourbourg sirvió para revelar el libro no sólo a los europeos: gracias a él fue también leído en América. Así lo conoció, entre otros, José Martí, a quien interesó vivamente, a juzgar por las admirativas palabras que le dedica.

NADIE recordó entonces la edición hecha cuatro años antes, en Viena, y ninguno volvió a acordarse de la honrada traduc-

ción de Ximénez: París no sólo imponía las modas, pues por allí pasaba el meridiano científico, entonces.

Gracias al texto quiché que acompañó aquella versión, mientras en Hispanoamérica la difundían Juan Gavarrete, Santiago I. Barberena y Ricardo Mimenza Castillo, el profesor Georges Raynaud —también desde París— emprendía la revisión de la traducción francesa, para rectificar los errores en que Brasseur de Bourbourg había incurrido.

Los trabajos de unos y otros investigadores, unidos a los que iban a venir más tarde, marcarían una nueva etapa, en la divulgación de aquella obra quiché vertida a otras lenguas.

II

A través de más de un cuarto de siglo —el de mayor actividad intelectual, en su larga y fructuosa existencia—, el profesor Georges Raynaud, director de estudios sobre religiones de la América precolombina, realizó investigaciones y trabajos de gran importancia.

Entre otros documentos estudiados por él figuran, con el manuscrito de Chichicastenango, el *Memorial de Tecpan-Atitlán* —por él así identificado—, el *Título de los señores de Totonicapán* y el *Rabinal-Achí.*

De todos ellos fue, probablemente, el que él designó con el título de *El libro del Consejo de los jefes de la tribu,* el que durante mayor tiempo retuvo la atención del excelente investigador de la Escuela de Altos Estudios, de París, que dedicó gran parte de su vida a examinarlo.

El dominio de las lenguas en que esos libros fueron redactados: maya-quiché y cakchiquel, al pasar de la tradición y la pintura, a la forma escrita en que han llegado a nosotros, lo capacitaba para esos trabajos.

Además de esa preparación; de la firme, sostenida paciencia del sabio —que nunca desmaya ante las tenttivas de las cuales resulta un fracaso aparente—, el profesor Raynaud sumaba a su formación humanística, el método, el equilibrio

de un criterio bien asentado, con la firmeza indispensable para no dejarse llevar por la fantasía.

Todas esas cualidades, que supieron comprender y estimar sus discípulos más aventajados, fueron puestas al servicio de una inteligencia lúcida, que casi siempre aceptó a distinguir entre lo falso y lo verdadero, sin ceder al halago de las hipótesis atractivas.

Resultado palpable de todo eso fueron sus penetrantes estudios sobre las primeras obras mencionadas, a los que, principalmente a causa de la guerra europea, no llegó a unirse el que había dedicado al último de aquéllos.

Si por tal circunstancia adversa, el profesor Raynaud quizá no pudo hacer, como en los precedentes, la última cuidadosa revisión del postrero, aquella labor basta para acreditarlo ampliamente.

A él se debe no sólo el conocimiento postivo de buena parte de lo que constituye la tradición indígena que se convirtió después en el primer paso de la literatura prehispánica, sino las bases para el estudio y la debida comprensión de la épica y la dramática, en Mesoamérica.

En lo que se refiere, de manera especial, a esa obra que él tituló *El libro del Consejo de los jefes de la tribu* —la cual antes había sido llamada *Popol Vuh*—, sus aportaciones fueron de indudable trascendencia.

Desde luego, su traducción directa del quiché al francés, apegada al original indígena, pues la hizo literalmente, con sacrificios de cualquier adorno, permitió, en su metódica versión, disipar la oscuridad de las precedentes.

Para no reemplazar unos enigmas por otros, consecuente con su deseo de ser claro, sólo se permitió a sí mismo —concesión ineludible— poner entre paréntesis rectangulares, de los lamados "corchetes", aquellas palabras no existentes en el original, sin las cuales el sentido en otra lengua resultaría confuso, a veces.

No se limitó el traductor cuidadoso a hacer un limpio traslado de las ideas, del pensamiento indígena al europeo, en

prosa neutra, diáfana hasta el punto de que permite comprender la mente primitiva.

Al ir realizando el cotejo de la obra original con la primera versión francesa, fue reparando las faltas cometidas por el apresurado abate Brasseur: los errores de interpretación que aquél había cometido, quedaron patentes en varias notas.

A esas notas, que podríamos llamar de "enmiendas" o rectificaciones, agregó el profesor Raynaud otras muchas en las cuales aparecen el filólogo, el erudito, el historiador y el humanista.

CONCLUIDO el trabajo de traducción, revisión y cotejo; terminada la minuciosa tarea de anotar y relacionar aclaraciones y referencias, Georges Raynaud escribió la amplia introducción y redactó el pequeño vocabulario que cierra su esfuerzo.

En la introducción va resumido, en bien proporcionado compendio, lo más importante que pudo obtener como fruto de sus investigaciones, en torno al tema apasionante del concepto indígena del mundo que el autor anónimo habitaba.

El "Vocabulario de los nombres sagrados que se citan en la obra", según el título que lleva en su traducción, contiene la interpretación de los mismos, con aportaciones en su mayoría personales.

TANTO la Introducción de Raynaud, como sus notas —filológicas, eruditas, históricas—, incluido el final Vocabulario, que fue puesto por él "a fin de evitar la excesiva multiplicidad de las notas, ya muy numerosas", abrieron amplias perspectivas a los estudiosos.

La introducción contiene el resultado de sus estudios: aquéllos que él mismo dirigió hasta poco antes de su fallecimiento, en París, al comparar las religiones idolátricas de la América Central y parte de la República Mexicana.

En cuanto a las notas —en que se rectifica a Brasseur, se cita a Ximénez y se da nuevo sentido a frases que antes carecían de él— y el vocabulario breve, unas y otros dan al lector de *El Libro del Consejo* sus interpretaciones acerca de diversos puntos: aquéllos en que se relacionan las mitologías y las cronologías maya y mexica.

Bastarían estos últimos aspectos, para justificar la elección que oportunamente se hizo del trabajo del profesor Georges Raynaud —a quien secundaron eficazmente, como traductores, sus alumnos J. M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias—, al iniciar con él la Biblioteca del Estudiante Universitario, en 1939.

Pero hay otros que explican también la reimpresión de la misma obra, en recientes años, —agotada la reedición precedente—, por el interés que esa obra tiene aquí, no sólo entre investigadores especializados.

Son tales aspectos los que se refieren a cuestiones en apariencia alejadas de aquellos caminos que suelen seguir, al hacer sus recorridos cotidianos, quienes frecuentan en sus lecturas libros como éste, para asomarse al pasado desde el mirador de la historia, únicamente.

Con la iniciación de la serie mencionada se abrieron, para el estudio de la literatura precolombina, brechas útiles que posteriormente los estudiosos provistos de mejor herramienta para su trabajo, se encargaron de ampliar en diversos sentidos.

Gracias a ellos, se ha logrado enfocar la obra indígena prehispánica, entre nosotros, con mayor certidumbre, desde diversos puntos de vista, como los que se relacionan con la estética literaria.

EL MESTIZAJE EN GUATEMALA

Por *Mario MONTEFORTE TOLEDO*

DESDE el punto de vista social, el hecho más importante para la integración de la población guatemalteca ha sido que dos grupos étnicos estén en contacto, coexistan y se mezclen entre sí en un proceso que se inicia con la conquista y continúe hasta nuestros días. Este contacto implica una interacción como resultado de la cual se logran no sólo una mezcla biológica sino la formación y la conciencia de la nacionalidad.

Tanto de la fusión biológica como de la fusión cultural eliminamos la palabra "raza", que tantas confusiones ha introducido en la sociología y la antropología,[1] y porque en nuestro idioma el vocablo carece, inclusive, de significado concreto. Por otra parte, mezclados eran los españoles y mezclados los aborígenes americanos, y no resultantes de dos o tres "razas" según la clasificación kantiana, sino quién sabe de qué intrincados procesos, ya enunciados por Rivet cuando pasa revista a las opiniones de Boas, Hrdlicka, Méndes Correa y otros investigadores del origen del hombre americano.[2]

---

* Capítulo del libro titulado *Sociología de Guatemala,* próximo a editarse por la Universidad Nacional Autónoma de México.

[1] Adoptamos el término "grupos étnicos", enfáticamente recomendado por eminentes hombres de ciencia, en especial por Julien Huxley. No se trata de evadir la palabra "raza", que se refiera a transmisión de caracteres *biológicos* por herencia, sino de evitar las confusiones a que se presta; porque dentro de la vieja sociología, "raza" implicaba jerarquía natural entre distintos grupos de hombres y herencia de caracteres *culturales,* lo cual carece de comprobación científica. *Cf. Le concept de race,* publicado por la UNESCO en París, que resume una encuesta entre los biólogos, antropólogos, etnólogos y sociólogos más significados del mundo y contiene la declaración a que se llegó sobre la cuestión de la "raza", así como las críticas de fondo y de forma, parciales y totales, que le hacen varias personalidades de la ciencia.

[2] PAUL RIVET, *Los orígenes del hombre americano,* ed. Cuadernos Americanos, México, 1943. Con admirable intuición, ya a mediados del siglo XVIII, había dicho el padre Feijóo en *Theatro crítico universal,* t. VII, 3ª ed., Discurso 3º, p. 39, Madrid, 1751: "Ninguna, o casi

El mestizaje implica siempre una ruptura del proceso histórico y cultural de los grupos étnicos concurrentes, para dar nacimiento a un nuevo grupo étnico y a un nuevo proceso.[3] No nos corresponde investigar cuáles fueron los cambios que resultaron en España de la expansión del imperio al suelo americano; nos concierne solamente, la nueva sociedad que contribuyó a formar el grupo de españoles partícipes de la conquista y de la colonia en Guatemala. Con esta perspectiva en mente analizaremos el problema, negando de antemano jerarquía y puridad entre los elementos humanos que lo componen.

El choque entre los dos grupos étnicos produjo, naturalmente, mecanismos de defensa y de agresión de parte de los españoles. Aunque por su origen mixto de iberos, celtas, griegos, romanos, godos, árabes y judíos, mal podían hablar "de raza pura" y aunque por temperamento jamás emplearon tal discriminación en el grado de otras naciones que se han convertido en imperios, desde un principio trazaron la demarcación social entre ellos y los indios. Surgieron las discusiones más bizantinas sobre el hombre americano; un Papa, Paulo III, tuvo que declarar en una bula que eran hombres porque reían, y un científico, Paracelso, sostuvo la tesis de que no eran hijos de Adán.[4] Pero los más eminentes conquistadores no ocultaron su admiración por el desarrollo de los imperios del Nuevo Mundo, como lo prueban las cartas de Cortés a su monarca y las memorias de Bernal Díaz del Castillo; muchos cronistas e historiadores ampliaron este punto de vista desde mediados del siglo XVI y sabios de la talla de Sahagún valorizaron con criterio humanista el alto grado de desarrollo de los pueblos recién descubiertos.[5]

En todo caso, no hay que olvidar que la individualidad

---

ninguna Nación hay en el mundo con la cual, ya por conquista, ya por otros mil accidentes, no se hayan hecho innumerables mezclas de otras naciones".

[3] JULIO ICAZA TIJERINO, *Factores étnicos de la anarquía hispanoamericana,* Revista de Estudios Políticos, Madrid, noviembre-diciembre, 1956, p. 255.

[4] ICAZA TIJERINO, *op. cit.,* p. 256, cita a Lapeyrère, que en *Los preadamitas,* publicado en 1555, sostiene esta tesis, la cual fue duramente combatida por historiadores de Indias como Acosta, Gregorio y Bernardo García, Rocha, etc.

[5] BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España,* Pedro Robredo, México, 1938. La misma actitud valorativa se encuentra en Fuentes y Guzmán, Herrera, etc.

y el cometido de los indios se juzgaban no sólo con criterio europeo sino con un sentido imperialista; de suerte que en muchas de las medidas de segregación tomadas por los españoles hay que ver antes utilitarismo que propósito de discriminación "racial".

Según la corona, el clero y los encomenderos terminaban de repartirse las riquezas naturales y humanas, aumentaron los requisitos legales para obtener honores y privanzas. Además de la prueba de servicios prestados al imperio, se exigía un expediente de "limpieza de sangre". La discriminación nunca fue tan severa en el campo del Derecho como en el de la costumbre; asombra ver el número de clasificaciones que había para los cruces entre grupos étnicos, lo cual a su vez da idea del grado que alcanzaba el mestizaje en las postrimerías de la época colonial.[6]

---

[6] CARLOS ALBERTO ECHÁNOVE TRUJILLO, *Sociología mexicana*, Ed. Cultura, México, 1948, en pp. 90-1 da una lista de las leyendas, que aparecen al pie de los cuadros al óleo hallados en una bodega del Museo Nacional de Arqueología y Antropología de México:

Español con india da mestizo;
Mestizo con española da castizo;
Castizo con española da español;
Español con negra da mulato;
Mulato con española da morisco;
Español con morisca da albina;
Español con albina da torna-atrás;
Indio con torna-atrás da lobo;
Lobo con india da sambaigo;
Sambaigo con india da cambujo;
Cambujo con mulata da albarazado;
Albarazado con mulata da barquina;
Barquina con mulata da coyote;
Coyote con india da chamizo;
Chamizo con mestiza da coyote-mestizo;
Coyote-mestizo con mulata da ahí-te-estás;
Morisco con española da chino;
Chino con india da saltaatrás;
Saltaatrás con mulata da lobo;
Lobo con china da jíbaro;
Jíbaro con mulata da albarazado;
Albarazado con negra da cambujo;
Cambujo con india da sambaigo;
Sambaigo con loba da calpamulato;
Calpamulato con cambuja da tente-en-el-aire;
Tente-en-el-aire con mulata da no-te-entiendo;
No-te-entiendo con india da torna-atrás.

Los indios, por su parte, se percataron desde un principio de que la conquista no era una derrota militar más, como las que estaban habituados a dar y a recibir de sus congéneres, sino una catástrofe definitiva para su mundo propio. Su rencor y su fatalismo proceden de esa prueba de la impotencia de sus dioses y de sus técnicas de guerra. El mito de Quetzalcoatl, de origen tolteca, se practicaba entre los indios de Guatemala encarnado en Valúm Botán; la vuelta de la gran divinidad guiadora y constructora, por mucho que se haya identificado con la venida de los españoles, fue desprestigiada hasta su extinción como concepto religioso por la realidad de la guerra y por la evidencia de las intenciones de los extranjeros. El *Chilám Balám de Chumayel,* los *Anales de los cakchiqueles* y muchas crónicas de los primeros indios alfabetizados, abundan en lamentaciones por el mundo perdido y por la crueldad de los conquistadores. Acaso la resistencia pasiva que en la actualidad opone el indio a mezclarse con el otro grupo étnico se origine sólo en memorias de la explotación de que ha sido y sigue siendo víctima; pero en el siglo XVI, la motivación fue más profunda y condujo al sentimiento de soledad y de inseguridad en el hombre; a la segregación física del poblado y aun del hogar, del mundo circunvecino, y a extremos como la renuencia para procrear, el suicidio colectivo, la autodestrucción por el alcohol y en general, el debilitamiento del deseo de vivir.[7]

Es innegable, no obstante, que se ha exagerado la resistencia india contra el español. No hay que olvidar que las matanzas, la destrucción de ídolos y templos, y la explotación inmisericorde de los vencidos en minas, campos y construcciones, formaban parte de la rutina de la guerra en América. Los contactos entre los dos grupos étnicos fueron, pues, hasta cierto punto normales y generalizados, incluso a través del estupro y la violación. Las muchachas indias carecían del sostén de la

---

[7] Cronistas e historiadores abundan en datos sobre esta actitud de los indios. Refiere ICAZA TIJERINO, *op. cit.,* p. 277, que a tal punto llegó entre los indios americanos el "negarse a los deberes de la reproducción" que en comunidades del Paraguay, los jesuitas daban un toque de campana para que los maridos acudieran a cumplir con sus deberes conyugales. En Guatemala, la mayor parte de los indios sabe que los mestizos viven mejor que ellos; pero se niegan a adoptar sus costumbres, muchas veces por el sacrificio que les representa en lo económico. Cf. *Entre la piedra y la cruz,* novela, MARIO MONTEFORTE TOLEDO, Costa Amic, México, 1948.

tradición religiosa y del concepto de la defensa cultural de los suyos, y además, les gustaban los españoles y hasta los negros más que los muchachos de su propio grupo, de suerte que pronto la mezcla biológica fue intensa y frecuente. Otro halago para el metizaje —que no debe despreciarse en un examen de conjunto— es el hecho de que los españoles franqueaban las puertas de una mejor categoría social a los mestizos más que a los indios.

El indio y el español se mezclan bastante armoniosamente en cuanto a rasgos físicos y a muchas características psicológicas comunes o complementarias; pero de tantos y tantos otros componentes disímiles y hasta contradictorios, resultó al principio un ser extremoso cuya conducta social dependía de la inseguridad con que se sentía actuando en el medio: al verse rechazado por los blancos a medida que por su número y capacidades ya le presentaba una competencia en lo económico —más que en lo social—, se vengó de los indios oponiéndoles la "raza" como un instrumento de defensa endogámica y de resentimiento.

La era republicana facilitó el encumbramiento del mestizo en todos los órdenes de la vida social. Es verdad que la independencia había prosperado al calor de un ideal igualitario, con su trasunto de romanticismo en cuanto al tratamiento de los indios; pero no hay que olvidar que como se ha dicho con tanta belleza como veracidad, la conquista la hicieron los indios y la independencia los españoles. El mestizo fue el factor fundamental de la clase media reciente, que pugnaba por llegar al gobierno y por hacerse de bienes, y conforme lo consiguió, fue irguiendo contra el indio prejuicios y barreras. La anarquía política y la desintegración social durante el siglo XIX se explican en buena parte —sobre todo en Guatemala— por estas separaciones arbitrarias entre los grupos étnicos.

El liberalismo, cuando subió al poder en 1871, inició la incorporación de fuertes sectores de mestizos a la clase dirigente. Grupos desposeídos de la clase alta se habían movido por el mismo ideal igualitario; mas pronto se les desplazó de los puestos claves en el gobierno. La Reforma fue rápida y profunda; los bienes confiscados al clero se repartieron entre la recién formada clase dirigente y a los pocos años, generales y nuevos latifundistas se mezclaron con los descendientes de los españoles y acabaron legislando a favor de esa minoría. Entonces surgieron otra vez los subterfugios y las ficciones legales

contra los indios, a quienes había que obligar a trabajar en las grandes propiedades, aunque fuesen dueños de parcelas propias. Y de esta manera se mantuvo la barrera entre el mestizo y el indio, que en los albores de la revolución liberal empezó a borrarse por la razón política de que los nuevos gobernantes bregaban por obtener el respaldo de las masas.

En la actualidad, los factores dinámicos del mestizaje son de naturaleza económica, como ya lo vimos en capítulos anteriores. Las leyes eliminan, con excesivo celo, las diferencias entre grupos étnicos. Pero en la realidad se identifica al indio con los oficios viles y con el más bajo nivel de cultura y de vida, y vastos sectores de la clase media —formada predominantemente por mestizos— y la clase alta casi en su totalidad, lo discriminan por su "raza", aunque sea adinerado y posea buen grado de educación; este "apartado" social se compone del color de la piel, de los rasgos faciales, del lenguaje, del apellido, de la ropa y aun de la forma de la casa donde vive. Es más: por imperativos económicos, el ladino en general ha elaborado una teoría según la cual el indio es feliz como está, es incapaz de asimilarse a la cultura occidental, no debe dársele un nivel de vida mejor antes de un largo proceso educativo, y no debe admitírsele en el seno de las otras clases porque abusa de la igualdad y constituye un "peligro social"; se le atribuyen, además, sentimientos bajos de insensibilidad para las emociones y pasiones fundamentales de la vida. Esta actitud de hipocresía, que estudiaremos más en detalle, aún se resume en Guatemaal en una sentencia de uso corriente: "No tiene la culpa el indio sino quien lo hace compadre"; y en otra no menos malévola: "Indio comido, al camino".[8]

Fuerza es reconocer que también entre los indios existe un

---

[8] Dice N. L., WHETTEN en "Patrones de población", *Integración Social en Guatemala, op. cit.,* pp. 56-57: "Aunque las relaciones entre los grupos étnicos de Guatemala no pueden ser descritas como antagónicas en exceso, sí constituyen una especie de obstáculo a la integración nacional". "Por fortuna", añade más adelante, "hay un aspecto del problema de las relaciones étnicas en Guatemala que da esperanza: se trata de la falta de prejuicio racial entre indios y ladinos basado en el pigmento de la piel o en cualquier otra característica física o biológica". Este juicio nos parece gratuito y totalmente equivocado. El Dr. Whetten acaso ignore que desde las escuelas se llama "indio", despectivamente, a quien lo es o lo parece por sus rasgos físicos. En la vida diaria, "indio" es una injuria, especialmente en los poblados mestizos del interior de la república.

prejuicio racial —casi siempre por razones históricas[9]— que veda la mezcla entre miembros de distintas comunidades, y hostilidad contra los mestizos en los pueblos pequeños de bajo nivel de vida, donde la convivencia entre los dos sectores es estrecha e inevitable.[10] En Quetzaltenango, Carchá (Alta Verapaz), algunas poblaciones de Huehuetenango y sobre todo en Totonicapán, los mestizos proletarizados por diversas razones se quejan de discriminación de parte de los indios que por sentirse numérica pero sobre todo económicamente fuertes, asumen una actitud aún más intransigente de la que en el resto del país tienen los ladinos contra los indios.

La clase llamada alta también mantiene barreras sociales contra los mestizos; pero cada día son más ineficaces, al generalizarse entre éstos la educación superior y técnica, y por la comunidad de intereses que surge forzosamente entre los dirigentes políticos y económicos del país. Se admite ya, comúnmente, que la ascensión social del mestizo depende de circunstancias ambientales. Y así, cobra vigencia el parecer de Julien Huxley: "Si la tan decantada inferioridad de los mestizos existe en realidad, es mucho más posible que sea el producto de la atmósfera social desfavorable en la que han crecido, que el efecto biológicamente nada frecuente de su herencia mixta".[11]

Nos vemos forzados a referirnos al grupo dirigente del país como "clase alta" porque desde el punto de vista étnico no es posible considerarlo como formado por un solo núcleo. Dialécticamente puede hablarse de tres clases sociales; pero étnicamente no, porque ya hemos dicho que la gran división de la sociedad es entre indios y ladinos.

El proceso del mestizaje está íntimamente vinculado a la

---

[9] Los quichés no perdonan a los cakchiquiles el haber colaborado con los españoles para la Conquista. En Chichicastenango, la mayor ciudad de los primeros, aún se quema al Judas el sábado de Gloria vestido con las ropas de los indios de Sololá, la mayor ciudad de los segundos. Las guerras prehispánicas se traducen todavía en odios entre comunidades muy próximas; una de las formas de esta hostilidad es la mofa hacia costumbres y especialmente hacia maneras de hablar.

[10] En 1939 comprobé que en varias escuelitas rurales de una sola aula, ladinos e indios se sentaban separados. Reclamé a una maestra de San Lucas Tolimán, a orillas del lago de Atitlán, que consintiese en semejante segregación a instancias de los ladinos. "No son ellos los que me la han exigido", explicó la maestra. "Son los indios, porque dicen que los otros niños tienen 'mañas' ".

[11] J. S. Huxley, *Eugenics and Society*, Galton Lecture, Eugenics Society, Londres, 1936.

política que a través de los siglos se ha seguido con respecto al indio.

Desde octubre de 1514 y comprendiendo que el cruce entre los soldados españoles y las indias era inevitable, Fernando V decretó: "Y mandamos que ninguna orden nuestra que se hubiera dado, o que por nos fuere dada, pueda impedir ni impida el matrimonio entre los indios e indias con españoles o españolas, y que todos tengan entera libertad de casarse con quien quisieren, y nuestras audiencias procuren que así [se] guarde, y cumpla".[12] Mas en cuanto se estabilizaron las condiciones de vida en el continente, empezaron a venir mujeres de España, con su efecto consiguiente sobre toda la población, pero especialmente sobre el grupo criollo. Sabido es que durante los primeros años de la Colonia, la esposa del conquistador Pedro de Alvarado, doña Beatriz de la Cueva, trajo de España toda una corte de muchachas de familias distinguidas que casaron con los lugartenientes del Adelantado. Estos cambios sociales hicieron decir a Clavijero: "No hay duda de que hubiera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos de la África, se hubieran enlazado con las mismas casas americanas, hasta hacer de todas una sola e individua nación".[13] La observación del historiador es tanto más justa cuanto que en Guatemala los conquistadores no casaron, ni siquiera con hijas de los nobles indios, con la misma frecuencia que en México.

Durante casi todo el siglo XVI, la tendencia fue asimilar exclusivamente a miembros de la clase alta indígena, y para ellos se abrieron escuelas especiales; mas pronto se vio que era imposible catequizar sin alfabetizar, ni acabar con la vitalidad de una cultura sin enseñar los fundamentos de la otra, y se hizo el esfuerzo de generalizar la enseñanza teórica y práctica. Por cédula de 1697, la corona declaró que todos los indios eran "iguales" a los españoles y criollos, y dignos de honras, lustres y conveniencias. Esta política asimilista alcanzó su mayor auge en el siglo XVIII, cuando empezó a verse que para propia conveniencia de las clases privilegiadas, era preciso integrar una sociedad más homogénea; en 1790, por ejemplo, el rey dispuso que ser indio no constituía una tacha en los expedientes de lim-

---

12 *Recopilación de los reynos de las Indias,* 1, VI, t. I, ley II.

13 Francisco Javier de Clavijero, *Historia antigua de México,* Porrúa, México, 1945, t. II, 225.

pieza de sangre que se instruían para otorgar determinadas mercedes y posiciones administrativas.

Mas pronto saltó a la vista que la igualdad teórica colocaba al indio en inferioridad práctica frente a los otros grupos étnicos, y la corona puso en vigor una legislación tutelar fundada en la siguiente política: 1) mantener a los indios separados del resto de la población; 2) dejarlos en libertad de cambiar de residencia, y 3) congregarlos en poblados en las regiones donde estuvieran demasiado dispersos.[14] La separación no fue total sino relativa y —como todas las disposiciones legales— minada constantemente por la dinámica social; se admitió al cabo que los indios morasen en las ciudades, en barrios donde se prohibía la residencia de españoles, negros y mestizos, "porque se ha experimentado que algunos españoles que tratan, trajinan, viven y andan entre indios, son hombres... de mal vivir... y por huir los indios de ser agraviados dejan sus pueblos..., y los negros, mestizos y mulatos, además de tratarlos mal se sirven de ellos y [les] enseñan sus malas costumbres y ociosidad".[15] Por su parte, los indios sólo podían permanecer en las ciudades de sol a sol, mientras hacían su comercio o trabajaban a destajo, o si eran servidores domésticos. No obstante, el trato y la mezcla continuaron; lo único que pudo lograrse fue aplicar más estrictamente la cédula de 1581 contra los mestizos "vagamundos" y los demás que no daban "buena vida y ejemplo".

La política española en materia de población fue tan vacilante como en materia de mestizaje. Hasta mediados del siglo XVI la guiaba el propósito de concentrar a los indios para su mejor control administrativo y religioso, y de permitirles sus contactos con la ciudad para el servicio de los colonos. Se pretendió que estos contactos no llegasen a resultar en cruces ni en influencia de la cultura india sobre la cultura dominante. Pero la agricultura, la construcción, la ganadería y el trabajo de las minas impusieron la interrelación por la vía de los hechos. Para compaginar las necesidades del encomendero y del hacendado con las del fisco, se permitió el desplazamiento de los indios al amparo de los derechos que les otorgaba la cédula de 1543 (basada en la misma libertad de tránsito concedida a

---

14 SILVIO ZAVALA y JOSÉ MIRANDA, "Instituciones indígenas en la Colonia", *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, Instituto Nacional Indigenista, vol. VI, México, 1954, p. 38.

15 *Recopilación de Indias*, cit. por Zavala y Miranda, *op. cit.*, p. 38.

los vasallos de España por la Pragmática Sanción de 1480). Pero las autoridades de los centros urbanos y semiurbanos los controlaron cada vez con mayor eficacia; a finales del siglo XVI se permitió el desplazamiento voluntario de los braceros siempre que estuvieran al día en el pago de sus tributos y deudas, y que no despoblasen masivamente los centros urbanos donde vivían —y donde los señores y el clero habían adquirido propiedades—. A quienes iban a residir a otras jurisdicciones, bien trasladados por sus encomenderos o halagados por los jornales de los empresarios en general, se les garantizaba la propiedad de las tierras que dejaban en su propio lugar de origen.

La política de población provocó sensibles cambios en la toponimia del país —por el traslado de grupos incluso a la zona de otros grupos homogéneos— y en la psicología del indio, para quien la defensa más adecuada contra la explotación en los malos climas era la fuga a parajes de refugio. Sin embargo, a ella se debe la formación de las ciudades —con su tierra aledaña de sustentación— y las construcciones, en las que el indio jugó papel de primer orden por sus servicios personales y aun por los tributos que con tal destino se le hizo pagar. Casi todas las poblaciones rurales tienen su origen en los caseríos de las haciendas, en los reales de minas, en los obrajes de la bocacosta, en los paraderos a lo largo del camino o en los puestos militares donde se estacionaba a los indios más adictos al régimen colonial.

La urbanización y por consiguiente el campo más propicio de contacto entre los dos grupos, tuvo, pues, tres orígenes: las necesidades económicas de los españoles, la concentración de la población india para su control político y religioso, y el tutelaje de los indios en las antiguas y en las nuevas poblaciones.

De cierto modo, la política tutelar fue una barrera contra el mestizaje; pero a semejanza del igualitarismo que le siguió a finales de la Colonia y durante el siglo XIX, nunca tuvo plena efectividad.[16] Los Austrias se percataron de que para gobernar un imperio tan vasto, no sólo debían concebir distintas leyes sino que éstas debían aplicarse con distintos grados de tolerancia según la zona de que se tratase. Constantemente, las palabras "moderación" y "templanza" aparecen en las directivas para aplicar la legislación española. Por otra parte, los intereses eco-

---

[16] *Cf.* Zavala y Miranda, *op. cit.*, especialmente pp. 63-4, 108-10.

nómicos entraban en juego para favorecer el mestizaje. Los comerciantes, los fabricantes de telas y aun las autoridades locales, presionaban para que se abolieran ciertas disposiciones que habían sido distintivas del complejo étnicoclasista y que restringían el número de compradores y elevaban el costo de vida; por ejemplo la prohibición de que los indios usaran trajes, armas, caballos y algunas otras posesiones introducidas por los europeos; así se fue minando —en parte, por lo menos— esta barrera de cosas visibles contra la mezcla.

La agitación filosófica del siglo XVIII y la política social de principios del siglo XIX, abrieron nuevos cauces a la situación del indio e influyeron en la concepción de su estatuto. Desapareció el tutelaje, por imputársele la destrucción del espíritu de libertad y el aislamiento del indio; una de las palabras mágicas de las revoluciones norteamericana y francesa, igualdad, surtió sus efectos y abonó la política que en lo tocante a grupos étnicos iba a prevalecer en la legislación de los países ya independizados de España. Para la elaboración de las primeras constituciones se tomó muy en cuenta lo que las Cortes españolas decretaron y reiteraron en leyes de 1811, 1812 y 1820: "la igualdad civil de españoles, indios y mestizos; la abolición de las mitas y repartimiento de indios y de todo servicio personal por este título u otros semejantes".[17] La política de desarrollo de nuevas plantaciones —sobre todo de café— a finales del siglo XIX, produjo desplazamientos de población cíclica que aún se efectúan en nuestros días y que han dejado un saldo de residentes en las colonias de las empresas agrícolas. Estas recientes migraciones han sido factor muy importante del mestizaje.

Resulta debatible que la igualdad de derechos otorgada a los indios por la legislación republicana del siglo XIX les haya compensado de la protección que, mal que bien, se les dio cuando se les consideraba adscritos a un estatuto rebajado. Lo que está fuera de duda es que durante buena parte de ese siglo se acentuaron las separaciones entre los indios y los ladinos, con repercusiones muy graves sobre el desarrollo del mestizaje. Estas separaciones emanaron de las barreras sociales que les opusieron los mestizos de la clase media como una defensa de sus recién adquiridas posibilidades, y los grupos de la clase alta como una posición etnocentrista propia de todas las minorías

[17] Zavala y Miranda, *op. cit.*, cita de Vera Estañol (1902): 734, p. 115.

retardatarias y amenazadas por el avance democrático. Solamente a partir de la Reforma iniciada en 1871, imperativos económicos facilitaron los contactos entre los dos grupos étnicos y activaron el mestizaje.

A partir de 1921 y especialmente en 1945, las constituciones de Guatemala han incorporado de nueva cuenta el criterio proteccionista a las comunidades indias y tienden a promover la aculturación elevando los niveles de vida y estimulando el progreso del indio *dentro* de su propia cultura. Leyes y reglamentos prohibieron enfáticamente toda discriminación de las personas "por razón de su raza" y se empezó a cobrar conciencia de que el llamado problema indio no es en realidad étnico sino económico y cultural.

La reforma agraria de 1952 transfirió a buen número de indios de sus lugares de origen a las zonas donde se les otorgaron sus parcelas; pero tras el derrotamiento del gobierno del coronel Jacobo Arbenz en 1954, se les expulsó de ellas, o ante las presiones políticas y patronales, las abandonaron y se dispersaron.

El gobierno del coronel Carlos Castillo Armas incrementó la "política de indios" ya trazada por la constitución de 1945. Se estimuló la educación integral y el crédito —en cierta forma supervisado— en el campo; en materia agraria se apeló al sistema de colonización de zonas despobladas, en las que se otorgó en propiedad parcelas a indios del lugar y de otros sitios.

Esta experiencia económica y agraria —muy en pequeña escala— y la del gobierno anterior, que era ambiciosa y obedecía a un plan de conjunto, fueron demasiado breves para dejar resultados apreciables. Sin embargo, se mencionan con relación al desplazamiento de población y de estímulo al mestizaje. y como punto de partida de una política que ya será muy difícil revertir.

Hace notar el Dr. Adams[18] que en el año de 1500 no había en Guatemala españoles ni ladinos; en 1778, una proporción estimada en 22% pertenecía a esas dos categorías; en 1893 la cifra había subido a 35% y en 1950, a 46%. Aunque estos números reflejan un cambio hacia el mestizaje más lento que en otros países iberoamericanos,[19] Adams considera que el ritmo ha sido "considerablemente acelerado". La apreciación nos parece

---

[18] ADAMS, *Integración social en Guatemala, op. cit.*, p. 213.

[19] México, Ecuador y Perú, para no citar sino a países de densa población original aborigen.

muy optimista: a nadie puede ocultarse que en la actualidad los estímulos para el mestizaje son bastante limitados por falta de una política económica vasta y penetrante, y desde luego no guardan proporción con el desarrollo del país en todos los demás órdenes. Esto es lo que se desprende de los estudios de los doctores Redfield y Tax; para este último, "no existe impedimento social alguno de importancia para pasar de la clase indígena a la ladina, y parece que desde hace tiempo no lo hubo. A pesar de ello, actualmente casi no se observan casos de tal transición en el altiplano occidental de Guatemala, lo cual quiere decir que en esa región no existe una integración cultural del indígena en el grupo ladino".[20] Esto significa que aún hay menos mezcla biológica entre los dos grupos de esa zona, donde por cierto viven casi dos tercios de la población india del país.

Acaso la curva del mestizaje que se desprende de las cifras citadas por Adams —procedentes de censos, catastros y matrículas de tributos que se conocen— tenga su fondo de verdad. Pero no hay que olvidar que durante la Colonia la proporción entre indios y ladinos dependía de muchas causas de mortalidad de aquéllos, que ya no existen; cualquier tendencia futura debe deducirse de observaciones actuales y, como no nos cansaremos de repetirlo, del curso de una política económica y social por ahora imprevisible en todos sus alcances.

Conclusiones

1 — El proceso del mestizaje comenzó con la llegada de los españoles; fue constante y relativamente acelerado durante la Colonia; sufrió cierto estancamiento durante buena parte del siglo XIX y a partir de 1871 se activó de nuevo, principalmente por razones económicas y por los movimientos internos de población.

2 — La política colonial en materia de mestizaje y de población fue vacilante. Osciló entre una tendencia asimilista y tutelar con respecto a los indios, y una tendencia separatista e igualitaria. Salvo en breves períodos, durante la Colonia no hubo barreras *legales* contra el mestizaje.

3 — La política durante la época republicana fue igualitaria. A partir de 1921 empieza a enunciarse en leyes el criterio

[20] TAX, *Cultura Indígena de Guatemala, op. cit.*, p. 97.

proteccionista, que por fin toma cuerpo en la constitución de 1945 en una sección armónica donde se enfoca el problema del indio desde el punto de vista económicosocial: fomento a las comunidades, elevación de su nivel de vida dentro de su propia cultura y reformas agrarias.

4 — Los factores que han estimulado el mestizaje son: durante la Colonia, la falta de prejuicios "raciales" intransigentes de parte de los españoles, la frecuencia y diversidad de trato entre los dos grupos étnicos, la escasez de mujeres españolas y finalmente, la legislación, que sólo en forma esporádica puso barreras a la mezcla. Durante el siglo XIX y especialmente a partir de 1871, las transformaciones económicas y políticas ocurridas en el país, en especial a través de los enganches temporales y permanentes de braceros en las fincas de la zona baja y en las ciudades donde se han desarrollado industrias, grandes comercios y artesanías.

5 — Los factores que han obstaculizado el mestizaje son: durante la Colonia, la llegada de mujeres españolas a las ciudades a medida que se estabilizaron las condiciones de vida, y el resentimiento de los indios por los brutales procedimientos de la conquista y por la inmoderada explotación de que fueron víctimas, y el etnocentrismo con que las comunidades trataron de defender la genuinidad de su tradición. Al empezar la era republicana, las clases alta y media —formada predominantemente por mestizos— multiplicaron las barreras sociales contra el indio con el pretexto de su "raza".

6 — La situación actual puede resumirse así: a) el mestizaje sigue un curso lento en las ciudades y aún más lento en las zonas rurales densamente pobladas donde conviven los dos grupos étnicos; b) en las zonas predominantemente indias, el mestizaje está virtualmente estancado; c) las principales barreras contra el mestizaje son: la falta de una política agraria que modifique el sistema de vida y de trabajo, el aislamiento de las comunidades indias, y la falta de planes educativos de suficiente envergadura para destruir los prejuicios y las hipocresías sociales que mantienen al indio separado de los mestizos y desde luego, de las pequeñas minorías de la clase alta.

LA PROPIEDAD DE LA TIERRA Y EL DESARROLLO HISTÓRICO

Por *Jesús SILVA HERZOG*

Es indudable que la lucha por la tierra es lo que más ha influido en la historia de las sociedades humanas. El hombre primitivo que vivió milenios en un estado semejante al de la bestia, libró seguramente las primeras batallas en contra de otros hombres para disputarles las tierras más ricas en frutas silvestres; más tarde, cuando dejó la vida nómada y se hizo sedentario y agricultor, cuando se formaron los primeros grupos en pequeñas aldeas, la posesión de la tierra fue el más importante factor en su desenvolvimiento económico y social; y es que de la tierra obtiene el hombre directa o indirectamente los medios para construir su morada, para su alimentación y para su indumentaria. De la tierra depende el bienestar o la miseria, la vida o la muerte de todos los seres que habitan en nuestro pequeño planeta.

La propiedad de la tierra ha sido el origen de las desigualdades entre los hombres. En los tiempos prehistóricos o ya inicialmente históricos, cuando ya los pueblos habían alcanzado un cierto desarrollo económico y cultural, se observa que la organización agraria es la base del progreso material y de las relaciones entre los individuos. Desde que el hombre ha tenido suficiente cultura —dice Emilio de Lavelaye— para que lo conmuevan las inquietudes sociales y al mismo tiempo para elevarse a un orden más perfecto, ensueños de reformas han tenido que germinar en su espíritu. Así se han visto en todas partes, en todas las épocas y en todo país, después de haber desaparecido la igualdad primitiva, aspiraciones sociales, ya bajo la forma de protesta contra el mal existente, ya bajo la de planes utópicos de reconstrucción colectiva.

En Judea, no obstante la pobreza del territorio ya existía la desigualdad de fortunas, según se advierte en las palabras de encendida protesta de Amós e Isaías. En cuanto a la tenencia

de la tierra, el profeta Ezequiel ordenaba a su pueblo: "...y partiréis de la tierra de una manera igual entre todos y compartiréis el país entre vosotros; es por esto que no debéis enajenar la tierra para siempre. Cada cincuenta años deberá producirse una vuelta a la igualdad y santificaréis el cincuentenario y le llamaréis un año de libertad en el que cada uno encontrará su riqueza primitiva y en el que todos serán iguales en su situación social y económica". Estos sanos principios se practicaron en Israel durante largo tiempo por lo menos a partir del siglo VI a. de J. C.

Solón, el sabio legislador griego, cuyos perfiles biográficos nos ha dado a conocer Plutarco en *Vidas paralelas,* dictó leyes sobre la organización agraria de su país con el objeto de salvar a los campesinos endeudados y evitar la concentración de la propiedad territorial en manos de unos cuantos ricos terratenientes; y Licurgo, personaje histórico casi mitológico, también biografiado por Plutarco, dividió la tierra de Esparta entre treinta mil laconios y nueve mil espartanos. Esta organización prevaleció durante doscientos años, aproximadamente, de acuerdo con el parecer de varios historiadores. Cabe decir que la organización agraria en las ciudades griegas, basada en la pequeña propiedad, tuvo importancia innegable en su evolución social.

En un régimen así, el propietario trabaja eficientemente la tierra, porque sabe que cada esfuerzo que realiza puede traducirse en bienestar y abundancia; pero si predomina el latifundio el cultivo será pobre en rendimientos, puesto que sólo puede ser cultivado por esclavos de hecho o de derecho y el trabajo del esclavo es siempre poco productivo.

Ya lo hemos dicho en más de una ocasión: los pueblos hambrientos nunca han dejado huella profunda en la historia de la civilización.

Persia fue un país latifundista, país de esclavos, y cuando trató de apoderarse de las pequeñas ciudades griegas con un ejército de millones de hombres, según cuenta Herodoto en su obra titulada *Los nueve libros,* ese ejército fue vencido en Salamina, en Maratón y en Platea; fue vencido por un puñado de griegos que disfrutaban de libertad política porque gozaban de libertad económica, resultado de un régimen agrario de pequeña propiedad. "La propiedad —dice Chateaubriand— no es otra cosa que la libertad".

Con el lento transcurrir de los años se fue llevando a cabo

en las ciudades griegas la concentración de la propiedad, y por lo tanto, inevitablemente, se acentuó poco a poco la desigualdad entre los habitantes. Parece obvio que: *La República* y *Las Leyes* de Platón, son una protesta contra la organización de su tiempo a la par que utópicos diseños de mundos ideales. En *Las Leyes,* obra escrita a los ochenta años, el ilustre filósofo resuelve el problema de la tenencia de la tierra, ordenando que se dividiera la tierra en tantas parcelas como cabezas, es decir, Platón propone una distribución igual de la tierra entre los componentes de su ciudad imaginaria. Aristóteles, discípulo genial del genial maestro, en *Pa Política* y en las dos *Éticas,* trata en forma magistral los problemas económicos, sociales y políticos de su época: En *La Política* escribe: "algunos han creído que lo más importante es arreglar ante todo lo que se refiere a las propiedades, porque en ellas ven el origen de todas las revoluciones. Faleas de Calcedonia es el primero que haya tratado este asunto; defiende la igualdad de fortuna para todos los ciudadanos".

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que al organizarse las ciudades griegas dentro de marcos estructurales precapitalistas, apareció la codicia y la rivalidad. Buena prueba de ello fue la lucha entre Esparta y Atenas, la larga lucha que duró 30 años y que refiere Tucídides en la *Historia de la Guerra del Peloponeso.* El resultado fue que lo mismo Atenas la vencida que Esparta la victoriosa, se debilitaron de tal manera que fueron fácil presa de Filipo y Alejandro.

Roma fue grande mientras fue país de campesinos libres; pero cuando éstos dejaron sus tierras para aumentar las filas de las legiones, atraídos por las ganancias del botín que por la fuerza conquistaban en los territorios distantes, comenzó a desarrollarse el latifundismo y con él vino la inevitable decadencia. Muchas fueron las rebeliones agrarias en Italia y Sicilia. La lucha fue constante por la adquisición de la tierra. Tiberio Graco, que sucumbió por defender el ideal agrario, dijo en un discurso que ha recogido la historia: "Los animales del campo en Italia tienen al menos sus guaridas, pero los hombres que por Italia vierten su sangre no tienen más que la luz que los alumbra y el aire que respiran. Vagan sin casa, sin morada con sus mujeres y sus hijos. Mienten los generales cuando los exhortan a combatir por sus tumbas y sus hogares. ¿Entre tantos romanos, hay uno solo que tenga todavía el hogar de su casa y la

tumba de sus antepasados? No combaten y mueren sino para sostener el lujo ajeno. Se les llama dueños del mundo y no tienen nada suyo, ni siquiera un pedazo de tierra". Al fin, el Imperio más poderoso de la antigüedad, corroído por dentro y desvitalizado, no resistió el empuje avasallador de las tribus bárbaras del norte, menos civilizadas pero más sanas y vigorosas.

En términos generales puede decirse que el latifundio perdió a Roma, como lo anunciara Plinio proféticamente y como lo observara el agrónomo Columela.

El sistema feudal de los primeros tiempos fue resultado del concepto individualista romano sobre la propiedad y el concepto comunista de los pueblos vencedores. Feudo significa depósito. Los reyes daban en feudo, es decir, en depósito, las tierras a sus vasallos, exigiéndoles en cambio la prestación de servicios durante las guerras que constantemente sostenían en contra de otros reyes o nobles poderosos. Más tarde se estableció el derecho de primogenitura.

La desigualdad durante le Edad Media, resultado en parte de la distribución de la tierra, fue cada vez mayor, no obstante la opinión contraria sobre la propiedad privada de los más ilustres Padres de la Iglesia, tales como San Clemente, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, etc. El siervo, arraigado a la tierra no era dueño de nada y trabajaba sin esperanzas de liberación para incrementar la riqueza de su señor. La Edad Media europea está llena de episodios sangrientos en que los siervos lucharon en vano para mejorar su existencia individual y colectiva. Seignobos en su *Historia de la Edad Media,* al referirse a la situación de los siervos en el siglo X escribe lo siguiente: "En Normandía, el año 996, los villanos intentaron emanciparse. El señor, decían, lo coge todo, hay demasiados tributos y cargas, no nos queda nada de nuestro trabajo. Tuvieron reuniones secretas y juraron apoyarse unos a otros. Pero los señores descubrieron el complot y se prendió a los descontentos. A unos les fueron saltados los ojos, a otros se les cortó la nariz, a otros los pies o las manos, o les fueron arrancados los dientes. Luego se les envió a sus aldeas para atemorizar a los otros". El cronista que refiere esta historia añade: "Deberán quedar agradecidos de que no se les haya desollado vivos y dejado para pasto de las moscas". Esto da idea de las condiciones de vida de millones de seres humanos, durante los siglos en que la iglesia de Cristo ejercía pleno dominio en el occidente europeo. La an-

tinomia entre la doctrina y la realidad aparece tajante e incontrovertible.

En el siglo XII la mayoría de las organizaciones eclesiásticas tienen como fin preponderante adquirir bienes materiales, muchas veces con apoyo en la propiedad de dilatadas extensiones territoriales. Los viejos ideales se pierden en el vértigo de la ambición. Las inconformidades con la política del clero aparecen lo mismo en Italia que en Inglaterra y Alemania. El retorno al cristianismo de los primeros tiempos con sus ideas comunistas cimentadas en la fraternidad y el amor al prójimo, es el ideal de teólogos virtuosos y rebeldes a la par que versados en los Evangelios y en la Patrística. Entre ellos cabe citar a Joaquín de Fiori, Arnaldo de Brescia, Jacobo de Benavente, Marcilio de Padua y Guillermo de Occam. Las opiniones de estos teólogos de igual manera que la realidad objetiva, es decir, el divorcio de la iglesia de Cristo de la esencia de las doctrinas de su fundador, son los factores determinantes de los movimientos heréticos de los siglos XIII y XIV. Tanto los Husistas y Cátaros como los Albigenses y Valdenses, no sólo lucharon a favor de principios religiosos sino también por principios de justicia social. La propiedad privada de la tierra y de otros bienes, era por ellos considerada como el origen de todos los males.

En los comienzos de la época moderna aparece la obra de Tomás Moro titulada *Utopía,* la cual contiene una severa crítica a la propiedad privada en general y a la de la tierra en particular. Lo mismo cabe decir de *La ciudad del sol* de Tomás Campanella, el monje de las rebeldías irreductibles. En fin, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, la lucha entre los dueños de la tierra y el siervo de la gleba se agita en el trasfondo histórico de las principales naciones de Europa, lucha sorda y tenaz que había de estallar como violento incendio en las trágicas jornadas de la Revolución Francesa.

El filósofo inglés John Locke, en sus estudios sobre el gobierno civil, escribe en relación con la propiedad de la tierra: "Dios, que ha dado la tierra a los hombres en común, les ha dado asimismo la razón para hacer de una y otra el uso más ventajoso a la vida, y más cómodo. La tierra, con todo lo que contiene, está dada a los hombres para su subsistencia y su placer..." Páginas adelante sostiene el citado autor, que un hombre sólo puede apropiarse la tierra absolutamente necesaria para su subsistencia y la de su familia, y siempre que los frutos

que obtenga sea resultado de su trabajo persona. Fuera de esto, si se apropia más de lo que ha menester, entonces agrega Locke, defrauda a su prójimo. Estos puntos de vista divulgados en el curso del siglo XVIII, a los que se sumaron las ideas radicales acerca de la propiedad, de Morelly, Mably, Meisler y las del célebre Juan Jacobo Rousseau, sirvieron de puntales a los ideólogos posteriores, que aprovecharon las condiciones de vida angustiosa del aldeano francés para conseguir sus objetivos de transformación. Jaurés, en su *Historia socialista,* escribe: "Para que una revolución estalle es necesario que las clases inferiores sufran un terrible malestar o una gran opresión, pero también es menester que tengan un principio de fuerza, y por consiguiente de esperanza". A lo anterior cabe añadir: unas cuantas ideas sustantivas que orienten hacia las metas que precisa conquistar.

La Revolución Francesa, obra de la burguesía y del proletariado de las ciudades y de los campos transformó el régimen de la propiedad territorial al sustituir, las grandes haciendas de la nobleza y del clero por pequeñas o medianas explotaciones agrícolas. Pero al mismo tiempo o casi al mismo tiempo en que se parcelaron los terrenos dilatados de la minoría privilegiada, se consolidó el régimen jurídico por medio del Código Civil, obra maestra de eruditos juristas y del mismo Napoleón Bonaparte, en cuanto a que consolidó los derechos del propietario de conformidad con las aspiraciones de la burguesía. Esta clase social que a fines del siglo XVIII ya tenía en sus manos el poder económico, necesitaba adueñarse del poder político para la continuación de su desarrollo cada vez más acelerado; necesitaba libertad económica, garantías para sus bienes materiales y la consagración del derecho al goce de esa libertad y de esa propiedad.

En las últimas décadas del siglo XVIII, como es bien sabido, tuvieron lugar tres grandes acontecimientos, tres grandes revoluciones: dos de carácter político y una tecnológica. Las dos primeras fueron la revolución norteamericana y la revolución francesa; la segunda fue la revolución industrial que se inició en los comienzos de la segunda mitad del siglo arriba precitado. Tanto la revolución francesa como la revolución norteamericana, las consumaron hombres ricos o de un mediano pasar, a quienes ayudaron en forma decisiva las masas trabajadoras; pero no fueron éstas sino aquéllos los que usufructuaron los cambios de la estructura económica. Es pertinente hacer notar que el

éxito de las revoluciones políticas a que se hace referencia, o en otras palabras el triunfo del capitalismo, no hubiera sido posible sin la revolución industrial. La sustitución de la fuerza muscular del hombre, de la fuerza de la bestia, de la fuerza del viento y del agua por la del vapor, hizo mucho más rápida, asombrosamente más rápida la acumulación de grandes capitales a la vez que la proletarización de grandes grupos de la sociedad. Los ricos se hicieron más ricos y los pobres más pobres.

Los doctores de los capitalistas aseguraron que la vida económica obedecía a leyes naturales basadas, fundamentalmente, en la libertad, en la propiedad y en la seguridad de la propiedad y de la libertad. Si había unos pocos ricos y millones de miserables, esto era resultado de las leyes naturales, y no había nada que hacer. Cuenta un economista inglés que al preguntar a un industrial qué iban a hacer los cientos de trabajadores despedidos con motivo de la crisis de 1815, el aludido industrial respondió con sencillez: las leyes naturales decidirán.

Ahora bien, cabe añadir que el proletariado también tuvo sus doctores. Se hizo cada vez mayor la distancia que separaba a los ricos de los pobres, a los burgueses de los proletarios; y la lucha de clases en ocasiones violenta, con perfiles dramáticos, apareció inevitable en los grandes centros industriales del capitalismo. Owen en Inglaterra y Fourier, San Simón, Blanc y Proudhon en Francia, criticaron la sociedad capitalista con agudeza y severidad; defienden a las personas económicamente más débiles, y diseñan mundos utópicos para acabar con los males existentes y crear la felicidad del género humano. Más tarde, Marx y Engels insisten en la crítica, aleccionan al proletariado sobre la táctica de lucha que debe normar su acción y descubren los resortes y engranes ocultos de la sociedad capitalista.

Por su parte, Spencer en su primera época de pensador y sociólogo, y con él buen número de socialistas agrarios, sostienen con singular energía y abundancia de argumentos el principio de la nacionalización de la tierra. Paralelamente pero con más profunda convicción que Spencer, el norteamericano Henry George, notable autodidacta, realiza intensa campaña de agitación al aparecer sus libros de tendencias radicales, especialmente el titulado *Progreso y Miseria.* George considera que todos los males de la sociedad derivan de una mala organización de la propiedad de la tierra a su juicio contraria al derecho más sa-

grado e indeclinable de todo ser humano. La argumentación del escritor de que se trata, puede resumirse en la forma siguiente: Todo hombre al nacer, por el solo hecho de haber nacido tiene derecho a la vida. Lo mismo el hijo de una millonaria que el de una pordiosera; ni más ni menos, ni menos ni más. ¿Y qué es tener derecho a la vida?; la respuesta es obvia para George: es tener derecho a respirar el aire, a calentarse bajo los rayos del sol; es tener derecho a comer; y como todos los alimentos se derivan directa o indirectamente de la tierra, se concluye que tener derecho a la vida es tener derecho a un pedazo de tierra para alimentarse. Con apoyo en estas ideas elementales George sostiene la conveniencia de establer un impuesto único y permanente igual a la renta de la tierra en sentido ricardiano. Las ideas de este autor tuvieron cierto éxito al difundirse en varios países, sirviendo más bien como elemento de agitación que en el terreno de la práctica. Entendemos que algunos experimentos georgistas llevados a cabo en pequeña escala no fueron coronados por el éxito.

A fines del siglo XIX, y durante la primera década del presente, parecía a no pocos de los mejores hombres de igual manera que a la mayoría de la gente, que el mundo occidental o los países de cultura occidental, habían encontrado la ruta definitiva del progreso. Se pensaba que la paz entre las naciones estaba asegurada por medio de arbitrajes internacionales; se tenía fe en el adelanto de la ciencia y en su capacidad para resolver todos los problemas que se suscitaran; en resumen, se creía con ingenuo optimismo que las sociedades humanas que entonces marchaban a la vanguardia: Francia, Inglaterra y Alemania, se hallaban muy cerca de alcanzar la perfección.

El capitalismo daba la impresión de haberse consolidado para siempre y de haber descubierto la fórmula definitiva de la organización económica, social y política.

En buen número de países se concentró la propiedad en grandes explotaciones o latifundios que recordaban los feudos medievales, porque lo importante no era la explotación de la tierra, sino la del hombre.

Pero la lucha sorda y cada vez más enconada de las grandes potencias por el predominio mundial, por el acceso a las materias primas en territorios distantes de los centros metropolitanos; la lucha para ganar mercados para los productos acabados y la competencia del capital financiero para invertirse en los renglones más productivos y seguros en ámbito mundial; todo

esto, todo ese hervidero de ambición, de codicia, de fiebre de lucro, proyectaba una sombra trágica en las Cancillerías al principio de la segunda década del presente siglo. En agosto de 1914, estalló la guerra entre las grandes potencias europeas, a la cual más tarde se sumarían potencias de otros continentes. La realidad amarga y brutal barrió la ilusión del progreso en que habían soñado muchos hombres de elevada estatura intelectual, y los cuatro jinetes del Apocalipsis, durante cuatro largos años, cabalgaron victoriosos por los campos y las ciudades de Rusia, Francia, Bélgica y otras naciones.

A fines de 1917, antes de que terminara la tremenda contienda internacional los bolcheviques dirigidos por Lenin y sus camaradas se adueñaron del poder en Rusia y meses más tarde firmaron una paz separada con Alemania. Este hecho, de igual manera que las medidas revolucionarias tendientes a socializar los medios de producción, sorprendieron y alarmaron a los centros capitalistas del mundo. Los rusos confiscaron las grandes propiedades territoriales e iniciaron desde luego una transformación muy profunda en el régimen agrario que culminó lustros más tarde con la colectivización de la agricultura.

El miedo al contagio soviético, por una parte, y por la otra las necesidades reales y en algunos casos inaplazables de distribuir mejor la tierra, trajeron como resultado una serie de reformas agrarias en varias naciones de Europa, la mayor parte de ellas próximas o vecinas a la Unión Soviética: Alemania, Austria, Bulgaria, Estonia, Finlandia, Grecia, Hungría, Letonia, Lituania, Polonia, Rumania, Checoslovaquia, Yugoslavia y un poco más tarde España. Total 14 países. Por supuesto que ninguna de las reformas en ninguno de los territorios precitados, colmaron las aspiraciones del campesino, ni mucho menos. Fue preciso que llegara a su fin la segunda guerra mundial para que se tomaran medidas más radicales en más de la mitad de las naciones mencionadas y en parte de Alemania. Y no debemos olvidar a la República Popular China, en la cual se ha realizado una revolución agraria de enorme trascendencia para el futuro.

En América cabe citar tres reformas de innegable importancia en cuanto al régimen de propiedad territorial. En primer lugar la mexicana, en segundo la guatemalteca y en tercero la boliviana en orden cronológico. En México la reforma agraria ha transformado al país y su éxito parcial, en términos genera-

les, no puede razonablemente negarse. En Guatemala, todo parece indicar que la reforma iniciada con tanta moderación, ha sido frustrada por la acción negativa de intereses creados tanto internos como externos. En Bolivia, la reforma más reciente, iniciada con decisión y valentía se encuentra en la primera etapa de su desarrollo y no parece posible por ahora intentar su diagnóstico.

En estos momentos la cuestión de la tenencia de la tierra, quiérase o no se quiera, se agita con mayor intensidad, a la luz del día o en la penumbra en todas las naciones. Y es que el problema de la propiedad territorial ha sido y es fundamental en la historia del género humano.

ALBERDI Y "EL CRIMEN DE LA GUERRA"

Por *Guillermo DIAZ DOIN*

JUAN Bautista Alberdi escribió esa obra —y de ahí viene su título— para concurrir a un certamen organizado en 1869 por la "Liga Internacional y Permanente de la Paz", de París, a fin de premiar el mejor libro que se presentara sobre el crimen de la guerra.

Vemos, pues, al autor, apenas comenzada la tercera parte del siglo XIX, meditando sobre los problemas de la guerra y de la paz. No es necesario analizar demasiado los dos conceptos contenidos en el título, el de crimen y el de guerra, para deducir el pensamiento de Alberdi sobre ese azote de la humanidad. El propio título implica, ciertamente, una condenación. Pero, ¿por qué consideraba la guerra como un crimen? ¿Respondía su juicio a un concepto eminentemente jurídico o, por el contrario, era el reflejo de una corriente de opinión generalizada? Evidentemente, Alberdi calificaba la guerra como un crimen, y todo su libro no es sino una especie de alegato, en el que se defienden los derechos de la humanidad frente a un procedimiento tan cruel y violento.

Si analizamos con un criterio rigurosamente formal y técnico el concepto de crimen, entendiendo por tal la violación del derecho o del deber exigible, o con una fracción de la ley del Estado, sin duda tendremos que llegar a la conclusión de que la guerra carece de los elementos esenciales para definirla como crimen. Más bien será una práctica o costumbre brutal, pero, en modo alguno, se podrá calificar de delito desde un ángulo estrictamente jurídico. Faltarían algunos de sus elementos característicos, esenciales y definitorios, ya que sería preciso la existencia de un derecho internacional penal con vigencia —no se olvide lo de "nullum crimen, nulla poena sine previse lege"—, para que el hecho de la guerra pudiese determinar la violación

o quebrantamiento de una norma jurídica soberanamente establecida.

Por otra parte, es indudable que la guerra, según afirma, a mi juicio con gran acierto, José Ortega y Gasset, no es sino un enorme esfuerzo que hacen los hombres para resolver ciertos conflictos. Los animales la desconocen y es una institución humana, como la ciencia o la administración. Quiere decirse que, si el mundo ha de prescindir de la guerra, habrá de sustituirla con otro instrumentos que permita hacer frente a las luchas y contiendas que se producen entre los Estados.

Sobre estos problemas de la guerra y de la paz existe bastante confusión y se aceptan muchos lugares comunes que han hecho época y se han enquistado en las mentes, impidiendo verlos con claridad. Desde hace muchísimo tiempo, circula un aforismo, ciertamente clásico, con características de axioma, el de *si vis pacen, para bellum,* que, traducido al romance, significa que si se quiere la paz hay que organizarse para la guerra. Yo preferiría cambiar una palabra en este postulado y afirmar que *si vis pacen, para pax,* lo que vendría a significar que la paz habrá de organizarse. O, dicho en otros términos, que la paz, en definitiva, no es un estado negativo resultante de una ausencia de circunstancias, sino consecuencia de unos esfuerzos coronados por el éxito.

La paz y la guerra no son fenómenos que nos vienen impuestos a los hombres desde afuera, sino que son el premio o el castigo de nuestras propias equivocaciones. La paz, como creen algunos, no es el resultado de un mero no obrar, de un estado negativo de pasividad, sino que requiere una actividad constante y positiva y unos planes bien concebidos. La paz representa el triunfo de la razón y de la inteligencia frente a las tendencias belicistas e insolidarias de las sociedades humanas. Mientras esos impulsos rebeldes discurren por cauces establecidos, la guerra no hace acto de presencia. Ésta aparece, cuando esos cauces no permiten dar paso a las corrientes turbulentas de las agrupaciones políticas. Guerra y paz son, pues, en este sentido, anverso y reverso de un mismo fenómeno social. Representan intentos de solución a un mismo problema: el de las relaciones de los pueblos. Cuando no se logra dar estabilidad a las mismas, se recurre a la guerra para poner término a ese desequilibrio. Es decir, que el estado de paz es sucedido por el estado de guerra. El conflicto en potencia se transforma en realidad

bélica. Este es el motivo de que se afirme que la guerra sucede a la paz, que no la destruye.

Esa es la significación de las palabras de Clausewitz, el gran teórico alemán, cuando afirma que "la guerra no es sino la continuación de las actividades diplomáticas por otros medios". En cierto modo, en esta misma interpretación abunda Ortega y Gasset, cuando dice que la guerra es un medio inventado por los hombres para solventar ciertos conflictos.

Evidentemente, el problema no estriba en desistir del empleo de ese instrumento de solución, sino en ver el modo de reemplazarlo, de sustituirlo por otra fórmula que resulte menos onerosa al género humano. Dice también Ortega y Gasset que "no es, pues, la voluntad de paz lo que importa últimamente en el pacifismo, es preciso que este vocablo deje de significar una buena intención y represente un sistema de nuevos medios de trato entre los hombres. No se espere en este orden nada fértil, mientras el pacifismo, de ser un gratuito y cómodo deseo, no pase a ser un difícil conjunto de nuevas técnicas". Es decir, que no basta con condenar la guerra ni con desear platónicamente la paz. Es necesario algo más. Hay que buscar un sustitutivo a la guerra como medio de zanjar las disputas entre las naciones. Más pronto o más tarde, la guerra asomará su rostro siniestro y apocalíptico.

El anhelo de paz constituye uno de los ideales permanentes de la humanidad desde los tiempos más remotos. La paz viene a ser para él una especie de armisticio, una tregua temporal para reponer fuerzas. Las sociedades primitivas vivían en este estado de guerra incesante. Luchaba el hombre frente a sus semejantes para disputarles la posesión de los bienes naturales, y más tarde los instrumentos y utensilios por ellos fabricados. La negación del derecho de propiedad y la guerra se confundían en el pillaje y las matanzas a mansalva. Al principio los conflictos bélicos tenían poco volumen, por el número de gentes que intervenían en ellos y porque los instrumentos ofensivos eran menos poderosos. Pero, paralelamente al crecimiento de estos grupos sociales, desde las familias y tribus hasta los modernos Estados nacionales, las guerras fueron adquiriendo una extensión y una violencia formidables, hasta llegar a constituir la hecatombe que conocemos en nuestros días.

Es, pues, natural, que a medida que se fueron produciendo estos hechos, los filósofos, los juristas, los pensadores y los políticos de todos los tiempos hayan venido formulando planes y

ensayando medios y sistemas para acabar con las guerras. Platón concibió la *Atlántida,* cuyos reyes, reunidos en federación, arreglaban todos sus conflictos en forma pacífica. Confucio pensaba que el sistema más perfecto del derecho de gentes era la constitución de una asociación internacional, que denominaba la "Gran Unión". Marco Aurelio decía que el mundo era como una gran ciudad y que todos los hombres debían considerarse como ciudadanos. Grocio, en su famosa obra *De jure belli ac pacis,* propugnaba una comunidad internacional, añadiendo que las controversias debían ser zanjadas en forma equitativa por naciones que no tuviesen interés directo en el asunto. El Abate de Saint Pierre, después de su experiencia personal en el Congreso de Utrecht de 1713, formuló un proyecto de paz perpetua a base de una alianza permanente entre los componentes de la "Liga Europea". El autor de *El contrato social* propuso la formación de una "Confederación Europea", para el logro de la paz. Rousseau sostenía la tesis de que las naciones se encontraban aún en estado de naturaleza, y que era necesario que constituyesen una confederación. El filósofo de Koenigsberg, en su obra *La paz perpetua,* expresa que la paz no es un estado de naturaleza entre los hombres, sino que debe ser instaurada. Después de Kant, no han cesado de surgir planes para poner fin a la guerra. Esta era la situación del problema cuando, en 1869, Alberdi escribió su obra *El crimen de la guerra* para combatir esa institución.

¿Qué es lo que Alberdi entendía por guerra, o mejor dicho, por crimen de la guerra?

En uno de los primeros párrafos de su obra escribe: "El crimen de la guerra, es el de la justicia ejercida de un modo criminal, pues también la justicia puede servir de instrumento del crimen, y nada lo prueba mejor que la guerra misma, la cual es un *derecho,* como lo demuestra Grocio, pero un derecho que, debiendo ser ejercido por la parte interesada, erigida en juez de su cuestión, no puede humanamente dejar de ser parcial en su favor al ejercerlo, y en esa parcialidad, generalmente enorme, reside el crimen de la guerra".

En otros párrafos expresa que el derecho de la guerra es "el derecho del homicidio, del robo, del incendio, de la devastación en la más grande escala posible" y condena el derecho de gentes que practicamos, cuyo origen lo encuentra en el derecho romano, que al considerar al extranjero como sinónimo de bár-

baro y de enemigo, juzgaba que "el acto que era un crimen de un romano para con otro, no lo era de un romano para con el extranjero". En estos conceptos están contenidos los elementos esenciales del pensamiento de Alberdi sobre la guerra. Lo que viene después no es sino el desarrollo de las ideas sintéticamente expresadas en las frases transcriptas. En ellas se condensa toda la teoría alberdiana sobre la institución de la guerra, su naturaleza, su finalidad, su ineficacia, su arbitrariedad y su parcialidad. Podríamos resumirlas así:

Que la guerra es un medio o instrumento para dirimir discordias entre los pueblos.

Que el derecho a la guerra es el derecho del homicidio.

Que en la guerra frente a los extranjeros, se justifican crímenes que, por el contrario, se condenan en el interior de las fronteras.

Que el mundo, en la época de Alberdi, y también ahora, practica las máximas romanas del derecho público.

Que los fallos de la guerra no pueden ser justos, pues es el propio litigante el que emplea su espada. De modo que "la guerra es una manera de administrar justicia en que cada parte interesada es la víctima, el fiscal, el testigo, el juez y el criminal al mismo tiempo".

Que la guerra, "en el estado de barbarie, es decir, en la ausencia total de todo orden social, es el único medio posible de administrar justicia; es decir, que es la justicia de la barbarie, o más bien un expediente bárbaro supletorio de la justicia civilizada".

Por consiguiente, se deduce que la guerra es para Alberdi un mal necesario y consustancial con la naturaleza humana. Es una realidad inevitable, pues está determinada por la propia condición de los hombres. Data de los albores de la humanidad, y la historia de las guerras registra las distintas soluciones que los pueblos han querido dar al problema de sus querellas.

El núcleo central del pensamiento de Alberdi consiste en creer que la guerra no soluciona ese problema y, en una página, afirma que dicha institución "no puede tener más que un fundamento lógico y es el derecho de defender la propia existencia". Agrega que "en este sentido el derecho de matar, se funda en el derecho de vivir, y sólo en defensa de la vida se puede quitar la vida. En saliendo de ahí, el homicidio es asesinato, sea de hombre a hombre, sea de nación a nación". Y concluye, como corolario lógico, que "en toda guerra hay un criminal".

"La guerra —sigue diciendo— es un medio que usan las naciones de administrarse la justicia criminal unas a otras". "Es la guerra una justicia sin juez, hecha por las *partes* y, naturalmente, *parcial* y mal hecha. Más bien dicho, es una justicia administrada por los reos, de modo que sus fallos se confunden con sus iniquidades y sus crímenes. Es una justicia que se confunde con la criminalidad".

Pero Alberdi, después de poner el dedo en la llaga y de definir y caracterizar la guerra, se muestra escéptico, por no decir pesimista, expresando que "probablemente no llegará jamás el día en que la guerra desaparezca del todo de entre los hombres. No se conoce el grado de civilización, el estado religioso, el orden social, su condición, la raza por perfeccionada que esté, en que los conflictos sangrientos de hombre a hombre no presenten ejemplos. ¿Por qué no será lo mismo con los conflictos de nación a nación?" Seguidamente expresa que "indudablemente las guerras serán más raras a medida que la responsabilidad de sus efectos se hagan sentir en todos los que las promueven y suscitan".

Las últimas frases de Alberdi, sin embargo, se han visto desmentidas por la realidad. Cuando él las escribió, no podía imaginar que habrían de producirse las dos grandes contiendas que asolaron al mundo en la primera mitad del siglo XX. Las terribles consecuencias de esos conflictos bélicos, grandes matanzas humanas, destrucción incalculable de riquezas, etc., etc., no detuvieron a los gobernantes ni a los responsables de ellos, ni impidieron que estallasen. Y, aún hoy día, no obstante los efectos tan desastrosos que comportaría una tercera guerra mundial, no puede descartarse la posibilidad de que ese tremendo acontecimiento vuelva a producirse.

El propio Alberdi llega un momento en que manifiesta abiertamente su desesperación, diciendo que "la guerra como crimen, vivirá como el hombre; la guerra como pena de ese crimen, no será menos duradera que el hombre". Después, a seguido, se pregunta: "¿Qué hacer a su respecto? En calidad de pena, sufrirla según el nuevo derecho penal común; en calidad de crimen, prevenirlo, como a lo común de los crímenes, por la educación del género humano". Dice, más adelante que "la guerra no será abolida del todo; pero llegará a ser menos frecuente, menos durable, menos general, menos cruel y desastrosa". Y termina expresando que "no son la política ni la diplo-

macia las que han de sacar a los pueblos de su aislamiento para formar esa sociedad de pueblos que se llama el género humano. Serán los intereses y las necesidades de la civilización de los pueblos mismos, como ha sucedido hasta aquí".

Alberdi piensa que el mundo neutral puede ser el único juez no recusable entre los Estados que combaten sobre un punto litigioso, y que "como no hay guerra que no redunde en perjuicio del mundo neutral, su competencia para juzgarla descansa sobre un doble título de imparcialidad y conveniencia: no conveniencia en que triunfe una parte más que otra, sino en que no pidan a la guerra la solución imposible de sus conflictos". Concluye diciendo que "la guerra será la justicia ordinaria de las naciones, mientras ellas vivan sin un juez común y universal".

Un juez común y universal, he ahí el feliz hallazgo de Alberdi. En ese concepto se encuentra el germen de la posible solución de la guerra: crear un juez común y universal, al que se sometan las partes. Pero, ¿cómo? ¿de qué manera?

Precisa Alberdi su pensamiento, cuando dice: "Dejará de existir ese juez mientras las naciones vivan independientes de toda autoridad común constituida expresamente por ellas. Yo creo que la falta de esa autoridad así constituida no impide la posibilidad de una *opinión,* es decir, de un *juicio,* de un *fallo,* emitido por la mayoría de las naciones, sobre el debate que tuvo a dos o más de ellas. Dice, después, que "la *opinión del mundo* ha dejado de ser un nombre y se ha vuelto un hecho posible y práctico desde que la prensa, la tribuna, la electricidad y el vapor, se han encargado de recoger los votos del mundo entero sobre todos los debates que lo afectan (como con todo aquello en que corre sangre humana), facilitando su escrutinio imparcial y libre, y dándolo a conocer por las mil trompetas de la prensa libre". Alberdi cree que, aunque no existe autoridad, esto no impide que se cree una opinión. Esto, en realidad, es puro lirismo. No es que consideremos que la opinión pública internacional no gravite en forma extraordinaria sobre las decisiones y la conducta de los gobernantes; pero no se puede fiar demasiado en su eficacia. Es necesario conseguir que la justicia entre las naciones la haga *un juez común y universal,* pero en una forma más práctica y efectiva. Alberdi señala la necesidad de crear ese juez, pero se desvía del problema, al atribuir esa función a la opinión pública internacional. Sin menospreciar a esta última, es preciso crear un juez más concreto, con poder

más efectivo, con medios más eficaces, que permita imponer a las partes en litigio una decisión irrecusable, y para ello, como señala con gran acierto Alberdi, será preciso que las naciones no vivan independientes de toda autoridad común constituida expresamente por ellas.

En esa frase, *autoridad común constituida expresamente por las naciones,* está implícita, potencialmente, la idea de una comunidad internacional, en virtud de la cual aquéllas pierdan su independencia y hagan dejación, en cierto modo, de su soberanía.

Soberanía, he ahí la palabra tabú. La palabra mágica que algunas gentes defienden frenéticamente. Recuérdese la expresión "soberanía o muerte", que algunos partidos erigen en axioma de su programa nacionalista. Dice Alberdi, refiriéndose a ese concepto, que "la subordinación o limitación del poder soberano de cada nación a la soberanía suprema del género humano, será el más alto término de la civilización política del mundo, que hasta hoy está lejos de existir en igual grado que existe en el gobierno interior de los países civilizados. La civilización política del mundo tiende a disminuir de más en más la soberanía de cada nación y a convertirla de más en más en un poder interior y doméstico respecto del gran poder del mundo todo, organizado en una vasta asociación, destinada a garantizar la existencia de cada soberanía nacional, en compensción de la pérdida que en gran necesidad les hace sufrir. Por mejor decir, no hay tal pérdida, pues lo que parece tal no es más que un cambio de modo de ejercer un poder que guarde siempre su integridad inherente y específica, diremos así. La grande asociación de que los Estados se hacen miembros interiores y subalternos, no hace más que garantizar y asegurarles el poder, que parece disminuirles. Como entre las libertades de los individuos, la independencia de cada Estado tiene por límite la independencia de los otros".

He ahí, elocuente y magníficamente expuesta, la idea de una comunidad de naciones, en la que los Estados nacionales hagan dejación de su soberanía en beneficio común y en la que renuncien a parte de su libertad, a cambio de obtener una seguridad jurídica en sus relaciones mutuas. No cabe expresar en forma más admirable, ni tampoco más moderna, el nuevo concepto de ese derecho supranacional que alborea y que, por el momento, todavía se denomina impropiamente "internacional",

es decir, derecho entre las naciones. Porque, lo que tiene que surgir es una norma jurídica, naturalmente, por propia definición vinculatoria, con poder coactivo para su aplicación, que obre por encima de las naciones, como poder supremo ante el cual se subordinen los intereses particulares de cada uno de los miembros integrantes de esa comunidad, más que internacional, supranacional.

La defensa de la idea de soberanía absoluta representa, por el contrario, la proclamación de la ley de la jungla en el mundo internacional. De ese modo no hay paz posible, el universo se convierte en una lucha de todos contra todos. Falta la norma coordinadora de las voluntades particulares, el freno que es limitación, pero que, al mismo tiempo, es también garantía. Para poner término a esa anarquía, que es lo que determina la guerra, es necesario crear una instancia suprema, a la que puedan recurrir los que estiman sus intereses en conflicto, para que dirima sus deferencias. No otra es la función del super-Estado. El mundo atraviesa desde hace ya bastante tiempo una crisis de crecimiento y, como en todas las crisis, es necesario que supere sus conceptos tradicionales. Uno de ellos es el de la soberanía nacional. Ésta, después de todo, no es sino una de tantas invenciones hechas por el hombre en el curso de su evolución a metas más ambiciosas.

Ya he analizado en distintas ocasiones esta cuestión, y llegado al convencimiento de que, mientras los estadistas rindan culto supersticioso a ese mito de la soberanía nacional, no habrá posibilidad de organizar una paz efectiva, ni, añado ahora, de ordenar una vida internacional que funcione con arreglo a ciertos principios y leyes. Se echa en olvido con demasiada frecuencia que el concepto de soberanía nacional representa una superación con respecto a etapas anteriores, pero que no constituye una adquisición definitiva. Que es susceptible de evolucionar o de ser sustituida por nuevas creaciones.

Como he expresado en alguna oportunidad, la soberanía es una consecuencia de la aparición en el mundo de varios Estados con poder igual o aproximado. Lo cual nos lleva a la conclusión de que la soberanía no puede ser prácticamente absoluta en ningún caso, ya que acaba o se ve limitada por la soberanía de los demás. Y cuando entran en colisión dos soberanías, se produce la guerra. Para evitarla, será preciso establecer ciertas limitaciones a la soberanía, sometiendo las partes en conflicto, a una instancia superior. Se dirá que esto es negar la soberanía.

Es cierto, pero, ¿qué inconveniente puede haber en ello? ¿Acaso la soberanía es un bien absoluto?

Hay quien estima que limitar la soberanía, representaría anular la independencia nacional. Pero, al pensar así, se sufre una equivocación. No la anularía, de la misma suerte que la existencia de un orden jurídico no suprime la libertad individual en la esfera civil. La libertad no es la facultad de hacer cada cual lo que le place, pues esto sería la anarquía, sino la posibilidad de obrar dentro del marco establecido por el derecho. Esta es la única forma de garantizar la convivencia pacífica de la pluralidad de voluntades individuales. Del mismo modo, la independencia nacional —equivalente en el orden internacional a la libertad del individuo en el plano civil— no sufrirá menoscabo por el hecho de aceptar limitaciones a la soberanía y admitir la existencia de un poder supremo encargado de velar por el cumplimiento de la ley internacional. Por el contrario, la independencia de las naciones tendrá cabal expresión en un mundo organizado con arreglo a derecho y en el que ningún Estado, por poderoso que fuese, pudiera extralimitarse.

El orbe internacional se encuentra todavía en un estado de naturaleza, en esa fase previa, anterior a la organización social, de que nos habla Rousseau en su obra famosa. Falta en las relaciones internacionales una institución jurídica análoga a lo que el contrato social representa para la convivencia de los individuos. Se objetará que ya existan acuerdos, pactos, convenios, tratados, que en cierta forma vinculan las voluntades de las partes contratantes. Pero, esto no basta, pues a todos "ellos les falta" la cualidad esencial para que las obligaciones contraídas puedan hacerse efectivas: la existencia de un poder coactivo que obligue al cumplimiento de esos compromisos.

Como he dicho en un ensayo publicado no hace mucho, reina una sorprendente anarquía en las relaciones internacionales. Atravesamos un período de *feudalismo nacional,* consistente en que todos los países obran por su propia cuenta, sin atenerse a más razones y normas que las de su particular interés. Impera el egoísmo más absoluto, y ningún Estado acepta la menor ingerencia dentro de los límites de sus fronteras, ni siquiera en relación con sus decisiones más arbitrarias y negatorias del *ius gentium.* Los setenta u ochenta organismos nacionales en que se halla dividido el mundo se miran con recelo y desconfianza, temerosos de una agresión por parte de los vecinos o de los grandes Estados. Cada cual obra como más le place, e in-

cluso los pequeños países actúan irresponsablemente, por falta de una autoridad suprema que en alguna forma mande en el mundo.

Es necesario acabar con esta anarquía internacional, encontrando alguna fórmula que permita que alguien ejerza el imperio. Éste puede cobrar dos formas, la de la espada o la de la ley. La primera representa el sistema consagrado en la Roma Imperial, es decir, la hegemonía del pueblo señor. La segunda, todavía inédita, consistiría en el establecimiento de una norma que colocaría a los países en un plano de igualdad, dentro de un orden obligatorio para todos. Esta es la alternativa en que se encuentra el mundo. *Pax romana,* supremacía de una gran potencia, o por el contrario, comunidad de naciones, libre y voluntariamente pactada, en la que los miembros se sometan y cumplan la ley común y obligatoria. Son las dos fórmulas clásicas aristotélicas de gobierno, la monarquía, de una sola, y la democracia, de la totalidad de las naciones.

No cabe duda, pues, en la elección. A menos que nos dejemos arrastrar por la locura, la fórmula conveniente es la de organizar una comunidad internacional. Pero, para ello, será necesario que los Estados cedan con respecto a sus atributos soberanos. Será preciso que renuncien a parte de su soberanía, para poder constituir un orden internacional basado en la ley y no en el contrato, que, como en el caso de la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas, ha resultado ineficaz para dar solución a los graves problemas de la guerra.

Es preciso, pues, crear un orden internacional nuevo a base de establecer una ley mundial dotada de poder coactivo. Hasta ahora se ha ensayado el otro sistema, el de la asociación de naciones en virtud de un pacto. La antigua Liga de Ginebra y la nueva organización de las Naciones Unidas, representan un tipo de asociación internacional basado en un contrato. No constituyen en definitiva, sino pactos multilaterales. El fracaso de la Sociedad de Naciones está bastante próximo para que necesitemos recordar las causas del mismo. Por lo que respecta a las Naciones Unidas, en sus once años de funcionamiento, han demostrado su ineficacia e inoperancia. La nueva institución se ha limitado a ser un cónclave internacional donde los delegados ventilan ruidosamente sus diferencias y cambian entre sí improperios más o menos diplomáticos. No es que menosprecie esta función de válvula de escape que desempeña la UN. Sirve al menos para amortiguar la tensión entre los Estados rivales.

Siempre es preferible la deliberación y la discusión al aislamiento. Pero esto no basta. Son necesarios acuerdos y resoluciones positivos. Mi esperanza estaba cifrada más alto. Creo que no es el camino a seguir, pues no conducirá a nada práctico. Registrar el fracaso de las Naciones Unidas no constituye para mí un motivo de satisfacción. Por el contrario, celebraría un éxito. Pero propugno medidas más radicales, instituciones más avanzadas que permitan el establecimiento de una ley y un derecho internacional efectivos. No se ha avanzado un solo paso en forma positiva en el camino de organizar una verdadera paz. Ciertamente, como dice el refrán, el hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra. ¿Será necesaria otra guerra mundial, la tercera, para que los gobiernos de las grandes potencias se decidan a ensayar nuevos métodos y nuevas instituciones? Vemos reaparecer los mismos egoísmos nacionales, los mismos intereses de siempre, los mismos afanes de hegemonía y predominio. En una palabra, estamos peor que en la época que precedió a la última contienda.

Pero volvemos a Alberdi. Éste, a lo largo de *El crimen de la guerra,* insiste en su tesis de que "así como la ley de cada Estado condena como culpables, a todos los individuos que riñen y dañan entre sí, no sólo porque haciéndose juez de sí mismos, eluden la autoridad a que deben someter su cuestión, sino porque la pretendida justicia hecha a sí mismo, encubre casi siempre la iniquidad hecha al contendedor; así la ley internacional, fundada en idéntico principio, debe condenar a todos los Estados que para dirimir una cuestión de interés o de honor, acuden a sus propias armas para destruirse mutuamente". Debo decir al respecto que también se ha intentado en cierta forma, resolver el problema mediante la suscripción de pactos y convenios internacionales, que, naturalmente, han fracasado en la práctica, por carecer de fuerza para su aplicación. Recuérdese el famoso pacto Briand-Kellogg, firmado en París el 27 de agosto de 1928, en virtud del cual las partes contratantes condenaban la apelación a la guerra para la solución de las controversias internacionales, renunciando a ella como instrumento de política nacional en sus relaciones mutuas. Se comprometían, además, a buscar la solución de todas las disputas o conflictos que pudieran surgir por medios pacíficos. Pero tan noble propósito fracasó y quedó como un intento más de encontrar solución a los problemas de la guerra. Incluso tuvo consecuencias inesperadas,

como fue la formulación de una "Doctrina de Monroe" británica. Desgraciadamente, el pacto carecía de fuerza para obligar, y en ello estribaba su gran defecto, el de todas las soluciones intentadas hasta ahora mediante pactos, convenios o tratados. No tomaba ninguna medida para la eliminación de las causas de la guerra, dejándose abierta la puerta para que cualquier nación pudiese recurrir a ella, sin violar aparentemente las obligaciones suscritas.

Alberdi, ya en su tiempo, como algunos otros pensadores, vio la solución del problema de la guerra en la creación de un nuevo derecho, expresando que "la aparición y creación en la faz de la tierra de una multitud de naciones iguales en fuerza, civilización y poder, ha bastado para destruir por sí misma la estrecha idea que el pueblo romano concibió del derecho natural como regla civil de las relaciones de nación a nación. Sin embargo, aunque es admitida y reconocida la existencia de ese derecho, él no tiene la sanción coercitiva, que convierte en ley práctica y obligatoria dentro de cada Estado, el derecho natural del individuo y del ciudadano. ¿Qué le falta al derecho, en su papel de regla internacional, para tener la sanción y fuerza obligatoria que tiene el derecho en su forma y manifestación de ley nacional o internacional? *Que exista un gobierno, que lo escriba como ley, lo aplique como juez y lo ejecute como soberano; y que ese gobierno sea universal, como el derecho mismo".*

He ahí, magníficamente trazado, un programa para el establecimiento de un nuevo orden internacional. Alberdi, con gran perspicacia, señala el camino a seguir para acabar con la institución de la guerra: la creación de un derecho internacional, hasta ahora inexistente. Después han sido muchos los que han aconsejado también esa fórmula de política internacional, es decir, la creación de una ley que esté por encima de las voluntades particulares de cada uno de los Estados nacionales, y cuyo cumplimiento sea obligatorio e ineludible para todos ellos.

La verdad del caso, y en ello estriban las dificultades de lograr la paz y de poner término a la posibilidad de que se produzcan los conflictos bélicos, es que, hasta el presente, no ha existido ni existe un verdadero derecho internacional. Lo que existe y ha existido siempre con ese nombre, no posee la condición de tal. Le falta algo fundamental para su propia esencia, el *poder* para imponerse. Dicho en otros términos, la existencia de un órgano capaz de dotar a las normas jurídicas de fuerza

coactiva. Stammler ha dicho, al analizar el concepto del derecho, "*que éste es incompatible con la libertad y la autonomía absolutas de los individuos sometidos a sus normas*'". Esta afirmación es aplicable al mundo internacional, con sólo reemplazar las palabras *libertad y autonomía* por *soberanía,* y el término *individuos* por el de *Estados.* Pues bien, como he expresado anteriormente, si la carencia de un verdadero derecho internacional es lo que dificulta la solución de los problemas de la guerra y de la paz, el *quid* de la cuestión estriba en crear una ley y una fuerza internacional que obliguen a todos los Estados a respetar las normas establecidas. Del mismo modo que el individuo en un Estado civilizado se ve impedido por una ley imparcial, respaldada por la fuerza pública de la nación, de agredir a los demás individuos, la guerra solamente cesará cuando las naciones se vean impedidas también, por una ley imparcial, apoyada por la fuerza pública de todas las naciones, de agredir a las otras. Sólo con este sistema los Estados individuales disfrutarán de paz y de seguridad.

Hace unos años, un conocido escritor, Emery Reves, en su obra *Anatomía de la Paz* ha señalado la conveniencia de que los hombres decidan si han de regirse internacionalmente por una ley o por un contrato, señalando, con singular acierto, la diferencia existente entre uno y otro sistema. El primero, el de la ley, es susceptible de realización, a condición de que las naciones hagan renuncia de su soberanía, delegándola en un poder supremo. En cambio, el segundo, el basado en el contrato, en el convenio, en el pacto, permite que los miembros de la sociedad conserven sus atributos soberanos. Pero este hecho implica la negación de un orden mundial, ya que cada una de las partes goza de libertad para denunciar el *covenant* y, por consiguiente, para eludir el cumplimiento de sus obligaciones.

Una ley internacional. Ese es el camino a seguir. No cabe otro. Pero una ley internacional con todos sus atributos. Si una ley, como suele definirse, es una norma de conducta social establecida por una organización soberana e impuesta coactivamente a la observancia de todos, es evidente que, para que una norma internacional pueda ser calificada como ley, habrá de ser sancionada por un organismo soberano, o, dicho en otros términos, por una comunidad de naciones con personalidad superior a la de cada uno de los miembros que la integran, capaz de dictar normas de conducta que puedan ser impuestas coercitivamente

a cada uno de los Estados miembros de dicha entidad. Para ello será necesario, ciertamente, crear un derecho internacional. Pero será también preciso cambiarle la denominación. No es que atribuya demasiada importancia al nombre, pero considero conveniente que el concepto esté acorde con su denominación. Derecho internacional, quiere decir, *sensu atrictu,* derecho entre naciones, y lo que yo propugno es la creación de una norma jurídica no entre las naciones, sino que rija por encima de ellas, y por esa razón considero que, la mejor manera de denominar ese nuevo derecho, sería atribuyéndole el nombre de supranacional.

Dice Alberdi, en otro pasaje de su obra, que "la guerra debe ser ejercida por la sociedad del género humano, no por la parte interesada, si ha de ser admitida como un derecho internacional", agregando que "Así como el establecimiento de los tribunales ha puesto fin en cada Estado a las peleas y conflictos armados con que sus habitantes discutían y dirimían sus pleitos en la edad salvaje, así el establecimiento inevitable y necesario de un modo regular de justicia internacional, hará desaparecer la guerra, que se define hoy día —un pleito decidido por la fuerza del pleiteante más fuerte en poder o en astucia". Termina diciendo que "los pleitos de las naciones no serán dirimidos con justicia, sino cuando los decida su magistrado y juez natural, la humanidad, es decir, el mundo de los neutrales, la masa de los Estados ajenos a la contienda, que debe ser prevenida, o juzgada y decidida".

La masa de los Estados ajenos a la contienda, traduce la fórmula que sugiere, y que no es otra que la de la comunidad internacional de naciones, con gobierno propio, ley propia y órganos de aplicación de la ley, propios. Esta es la empresa que nos corresponde a nuestra generación. Debemos poner el máximo empeño en llevarla a cabo. Como en otra época también crucial de la historia —me refiero a la desapareción del feudalismo— creo que, la única solución positiva, sería la instauración de una autoridad superior que pusiese término a las luchas fratricidas.

Dimensión Imaginaria

LEOPOLDO LUGONES (1874-1938) RETRATO SIN RETOCAR

Por *Ezequiel MARTINEZ ESTRADA*

Yo sabía, desde que leí *La Guerra Gaucha,* que Lugones era un ser demoníaco, un "hecatónquero", un licornio, un hipogrifo o cualquier ente absurdo al que no podía darle mi imaginación una forma semejante a la de los otros seres de carne y hueso que ya conocía. Jamás intenté verlo, como tampoco lo intenté con Darío, Mitre, Voltaire o Cantú que para mí eran a la sazón de una misma familia. Pero también le tenía yo el miedo sagrado que a los seres que viven en los libros y en las estampas, que poseen una existencia distinta a la de los seres que tratamos habitualmente, y a los que jamás podremos conocer. He sabido más tarde que tal es un sentimiento común en los temperamentos religiosos y que, como en mí, persevera toda la vida, subsistente en las obras y acciones que realizaron. Fetichismo, sin duda. Sin haber visto nunca en mi niñez y juventud a ningún ser diabólico en su envoltura carnal, esquivé siempre el encuentro con ellos, convencido de que pertenecen a otra raza que la mía, y a otro destino.

Porque las personas que yo conocía no escribían ni pintaban, sin que jamás los hallara en las revistas, y por eso también eran seres comunes. No tenían más que una clase de existencia. Aquello que yo conocía solamente por imágenes concertaba con aquello que leía en los libros de cuentos y de historias, y que poblaban un mundo fantástico, donde quizá las cosas fueran ciertas pero no del mismo modo que las que eran ciertas en mi mundo. Debo agregar, pues, que para mí la gloria era y es un atributo de los magos (Hello y Keyserling pensaban lo mismo).

Cuando conocí y traté a Leopoldo Lugones yo era hombre maduro y celebrado por personas a quienes celebraba yo a mi vez; pero con él me ocurría algo muy distinto que con los directores de revistas y autores de dramas y de libros que ya para entonces había conocido. Poseían un "mana" y una técnica

singulares, pero no eran magos. Muchas veces se me ocurrió que era imposible que Leopoldo Lugones, el autor de *La Guerra Gaucha* y de *Los Crepúsculos del Jardín,* fuera el mismo a quien llegué a tratar con relativa familiaridad. Esto ocurrió hasta que intimé con él habituándome a sus costumbres humanas y terrestres, sin lograr superar por entero mi antiguo temor en que había por partes respeto religioso, admiración literaria y desafección por sus ideas. Considerado todo, las objeciones formaban parte del enigma de su persona. A pesar de la certeza de que lo tenía viviente ante mí, que lo veía y lo oía, no se desvaneció del todo aquella superstición, puesto que todavía sigo considerándolo un ser excepcional. Ahora, a los veinte años de desaparecido, pienso que su trato me ofuscó en otra forma y que durante esos años estuve más sugestionado que antes de conocerlo; porque, sin duda, Lugones no era un hombre como todos los hombres, y lo que yo consideré durante todo ese lapso como un ser de carne y hueso, era simplemente la forma engañosa de un ser sobrenatural. No he tenido de nadie la misma impresión, excepto de Helen Keller.

Siempre sentí en él persistente esa fuerza animal y divina que atesora experiencias atávicas o personales más ricas que para el común de los hombres. Para poder hablar de él sin tropiezos de carácter biográfico y en razón de que era un hombre de genio quimérico y no una Quimera, en cuyo caso mi tarea estaría simplificada, debo antes decir algo en su calidad de hechicero. Yo sé bien que él no era un hechicero sino un mago, un espagirista, por ejemplo, que convertía los metales viles en preciosos, lo que equivale a poder decir también que era un falsificador. Sé también que era un soñador que creía estar despierto y que en esto se engañaba en el mismo sentido que yo al contemplarlo. Pero, en fin, su realidad no era la mía, y para entendernos sin molestias necesitábamos arrancar del mundo que habitábamos y vivir donde habitan los artistas y sus sueños. Puedo asegurar, porque es mi convencimiento, que siempre me encontré con Lugones, desde la primera entrevista hasta la última, "fuera del tiempo y del espacio", como decía Poe.

Lo encontraba siempre en sus dominios, hablando el mismo lenguaje que ya le conocía como exclusivo de él, y si nos referíamos a cuestiones del vivir consuetudinario, no era más que como tributo de peaje. De ahí, creo, ese temor que me inspiraba su persona, hasta el punto, debo confesarlo, de que

había rehuido encontrármelo como ser real. Cuando se presentó, más o menos inevitable la ocasión, me convencí de estar cautivo. Si más tarde resistí el avasallamiento de su palabra, no pude jamás evitar el de sus ojos. Tenía ante mí a un hombre de otros siglos, de cuando era posible el dominio de las fuerzas ocultas de la naturaleza por obra de la magia. No distinto ha de ser el encuentro de la criatura deslumbrada por el prodigio con el mago o el prestidigitador a quien puede ver, oir y tocar. Quiero decir del ser común ante un hombre acostumbrado a maniobrar con secretos poderes en los cuales se cree muy poco, pero que no por eso dejan de existir, y que nos ponen, aunque no se lo propongan, en contacto con lo desconocido.

Mi temor era, pues, lisa y llanamente, el que suele experimentarse al conocer en persona a un demiurgo, cuyo poder no reside en las manos, como en el prestidigitador o el concertista, ni en la voz, como en el adivino o el orador, sino simplemente en los ojos, como en el hipnotizador. En todo lo restante de su cuerpo, Lugones era un hombre mortal. Sólido y de porte marcial, disciplinado en el paso y en la vida. Un hombre de la calle.

¿Qué puedo evocar de este hombre como persona física? Muy poco que no sea susceptible de sospecharse simple efecto de un encantamiento. Pero precisamente, si la palabra hechizo es válida, no otra es la taumaturgia del arte. Y en definitiva la civilización entera es también un arte espagírica.

Trabé amistad con Lugones cuando su suerte estaba echada, asediado en su última fortaleza, que era la de sí mismo. Es posible que me acogiera de inmediato con tan cordial confraternidad porque estaba solo, y también posiblemente porque creyera que le traía yo noticias de su patria lejana. Los desterrados se conocen en seguida como los francmasones.

Antes de conocerlo tenía el supersticioso temor de encontrarlo vivo en su realidad de ser humano, y de que no me pudiera entender con él. Me parecía absurdo, repito, que llegáramos algún día a sellar franca amistad; nuestro trato personal fue hasta un grado extremo impersonal, sin embargo. Ni nos visitábamos en nuestras casas ni teníamos amigos o hábitos comunes. Traté a los hermanos, pero no como de la familia; en cambio yo estaba —y estoy— convencido de que Horacio Quiroga era su hermano y Enrique Espinoza su hijo. Y en ese carácter creo que nos queríamos. Muy contadas veces estuve solo

con él. Esta situación de mayorazgo de hecho y de derecho la ejercía Lugones a distancia, por el poder de vida que se concentraba en su obra, y por el fíat inexplicable de su palabra. Que él mismo creyera que tal influjo era equivalente al de jefe de los comandos de acción, ha sido error causante de su ruina, porque ese poder lo ejercía exclusivamente por la taumaturgia del arte. Ningún autor ha provocado en mí, por la lectura de sus obras, un efecto en tal modo fascinador. Creo que este fenómeno ha sido común en todos sus lectores y que muchísimos confundieron el mayorazgo espiritual con el liderazgo político. Me parece ahora comprender que si, efectivamente, Lugones poseyó alguno de los numerosos dones sobrenaturales del genio, fue antes que ningún otro el de la fascinación; y que ésta basábase en dos características fundamentales de su personalidad: la fuerza conminatoria de su palabra, oral o escrita, y la riqueza selvática y feérica de su léxico. De donde la palabra readquiría en él las primitivas facultades del logos creador (o promotor, porque provocaba la polémica). En él la palabra era tan poderosa que casi alcanzaba a ser persuasiva automáticamente. Y es que nunca podía confundírsele con los que mantenían sus mismas ideas si empleaban otras palabras.

La palabra es el vehículo del encantamiento, que en otros términos solemos llamar sugestión, y la aparición de Lugones con sus primeras composiciones en los años de miseria de fines del siglo XIX, creó no sólo en torno de sí, sino en un área continentalmente extensa, un fenómeno de sugestión verbal. Era la palabra lisa y llana, mucho más que la idea lo que operaba ese fenómeno de sugestión colectiva; la palabra usada como instrumento de precisión y convicción. Algo semejante ocurre con el caudillo y el líder, y acaso esta engañosa similitud lo llevó a considerarse él un conductor más que un taumaturgo. Su engaño fue cruelmente expiado porque su reino no era de este mundo.

No sería suficiente decir que se le admiraba, sino que en esta clase de admiración entraba una porción muy importante del sentimiento que yo mismo experimenté, ese acatamiento religioso, reverencia con que se siente uno atado irremisiblemente a un ser superior de quien se recibe un influjo tan avasallador como el de la palabra encantada. Puedo añadir un bien perjudicial. Esto que me ocurría con Lugones agudamente en 1910 —¡la lectura de la *Oda a los Ganados y las Mieses!*—, supe des-

pués que era un fenómeno común de la adolescencia, biológica y cultural, en todos los países del habla castellana, donde se lo consideraba heraldo de un nuevo credo poético. Rubén Darío y él eran los dióscuros de una resurrección del espíritu por la belleza, un hecho de renovación desconocido en toda la historia de las letras españolas desde Boscán y Garcilaso. Tenía adeptos fieles hasta el fanatismo, compartidos o no con el primogénito, y sobre muchos de ellos que han perdido la fe y hasta se han convertido en sus apóstatas, todavía ejerce un influjo que se venga ofuscándoles el juicio recto e imparcial, como Dionisos a Penteo. Sus descreídos revalidan la vieja creencia en él. Esa influencia se aguzaba mediante la presencia física, según ocurría en quienes le escuchábamos en el ámbito adecuado del teatro, y no podría yo dar impresión de ese poder de su persona sino con la palabra *fascinación* usada con frecuencia. Supone un dominio tiránico sin violencia ninguna. Observando un buen retrato se comprende mejor lo que digo.

Las fotografías de frente que había visto yo en las revistas, reflejaban una mirada que rasaba sin penetrar y sin posarse en punto determinado, sin ser tampoco soñolienta. Un ligero estrabismo perceptible en la imagen a pesar de las gafas, previene de que ese reposo es un acecho. De ahí, pues, que evitando la oportunidad de un encuentro presintiera yo que ese vago estado de temor debíase a sus ojos. Y si da su poesía, creo ahora, porque era obra de sus ojos. Vuelvo a ver esa misma fotografía diez años más joven de como lo conocí, no más viejo. Es un rostro apático, con la lasitud tras una tarea intensa bien cumplida, en una tregua concentrada, sin ímpetu agresivo ya, acaso por descarga anterior de un zarpazo certero, y no por eso menos peligroso. Los ojos carecen de otra expresión que el sosiego momentáneo, bajo los arcos románicos de las cejas copiosas, casi ocupadas las córneas por las pupilas negras. Su semblante es más bien el de un escolar que el de un cazador:

"Van a la escuela del distrito
los pequeños labriegos cuya vida es tan dura".

Y al mismo tiempo picarescos, como las pupilas ligeramente estrábicas de alguno de los burritos de aquel poema. Eso eran, sí; ojos enormes e inocentes como los de Platero, de un niño distinto a los demás, de un "pollinito feo". Lo que de niño conservó siempre en su alma, trasciende de esos ojos que no

han padecido otras alucinaciones que las del león en la selva; que no han confundido nunca la realidad de las imágenes con las cosas que se ven, ni los sueños con las vigilias; pero que tampoco horadan la opacidad de los cuerpos; no penetran la materia como los de Hoelderlin y de Rimbaud. La mirada de esos ojos resbala necesariamente sobre los cuerpos y se satisface con el color y la forma; y seguramente ven en las sombras y para el mediodía descorren un párpado nictitante. Hay seres constituidos así, organizados desde un núcleo que centraliza y coordina todos sus órganos, el oído, la glándula pineal, el hígado, el ojo. Lugones era de estos últimos, como lo fueron en el mismo grado eminente y tiránico Ruskin y Tolstoi. Los dos también escritores y de maravillosa, fantástica potencia visual. Tal como algunos poetas sienten y piensan tan intensamente que nos hacen ver la idea, otros hacen pensar por la visión tan clara que nos transmiten. Merejkowski dijo con exactitud: "En Tolstoi entendemos porque vemos; en Dostoievski vemos porque entendemos". Lo que Merejkowski dijo de Tolstoi puedo decirlo de Lugones: sus ojos eran todo él, veían lo que no ven los demás. Veían fantasmas.

Es posible que la visión responda a mecanismos psíquicos que ordenan, estructuran y dan sentido al desorden de las cosas, fijando una de las innumerables facetas en que la realidad puede ser captada, y que sin el ojo ordenador el mundo se reintegrara al caos. Los griegos y Goethe lo creían así. Lo cierto es que por lo regular los ojos que ven la naturaleza no ven la historia, y que acaso el hemisferio positivo, el diurno, de la realidad que vemos, no tenga más mérito que el de la vista, y que los ojos que ven los hechos positivos están ciegos para la realidad de las imágenes puras. Lugones veía con clarividencia las imágenes y sus combinaciones metafóricas, sus laberintos e imbricaciones, pero de la historia tenía una visión igualmente especular e ideológica. Historia ordenada, estructurada y con sentido ornamental, de figuras y combinaciones cambiantes y suntuosas. Movíase holgadamente en el mundo homérico, al cual acudió por necesidades orgánicas y vitales, que es el de las imágenes de la historia sin penetrar en su interior. Profanación ésta que convierte el cuerpo de Aquiles en una lámina de anatomía. Retirar su mirada de las formas y dirigirla a los órganos profundos de la vida era como llevarlo de la luz a las tinieblas.

No tenía de su país sino una concepción visual homérica.

Y se comportó como un paladín de epopeya. Si ello es atribuible a la naturaleza fantástica de sus órganos ópticos o a una elección de láminas del texto de la realidad, no podría decirlo ahora. Mas es muy posible que pueda atribuirse a su repugnancia natural de hombre puro, aseado e intransigente, por la mísera y torpe imagen de la verdad conminatoria, de "los hechos brutales y obstinados". Y como era incapaz de transigir con lo feo y zafio, e incapaz de despreciar, concibió una grande Argentina digna de su fervor. Precisamente la que así se titula en uno de sus pequeños libros. Él la veía así en su amor con sus amantes ojos.

Ojos que no han comprendido la urdimbre infalible de las cosas y de los seres en la estructura metafísica del mundo, sino que se han deleitado en las relaciones puramente formales del color y el movimiento, del dibujo y de las perspectivas. Ojos hermosos y exactos como los de Leonardo y Galileo, perecederos, de carne, que no ven visiones porque les basta lo que ven. Ojos para ver y labios para hablar, los suyos, en un rostro sin exquisitez ni ternura, que mostraba en su recogimiento de cachorro de león ya envejecido sólo la apacibilidad del hartazgo. El ligero estrabismo existía, positivamente, mas tan leve como necesario para concentrar la mirada que parecía clavársenos sin herirnos en un vértice punzante. Con alguna frecuencia solía repasar las gafas con el pañuelo para descansarnos, y lo desdoblaba y doblaba despaciosamente, elevándolas a la frente cuando había de leer acercando mucho el papel a la cara. Parecía leer con la cara; y quedaban entonces los ojos desnudos del cristal convexo, con lo que se amortiguaba en cierto modo no sé que género de ondas magnéticas que a través de las lentes adquirían su prestigioso poder. Con las gafas en la frente se percibía que era un niño, que su rostro no estaba labrado por el cincel de los días laboriosos y crueles, y que no era fuerte. Recibíase la impresión de que estaba desamparado y de que le era fácil apartarse de su interlocutor refugiándose en sí mismo, absorto en la lectura, como en su única fortaleza inexpugnable. Que toda su fuerza estaba en los ojos, y que sin otras defensas naturales para las bárbaras luchas de gladiadores se guarecía tras la dura mirada para contener al atacante. Sin gafas se lo encontraba inerme, expuesto a los rigores de la soledad, y es que por la lectura se apartaba al mundo escrito en otra lengua. Parecía un escolar miope en clase de lectura, silabeando su propia

composición en pruebas de imprenta. Leía muy bien en voz alta, como debe leerse: sin declamar y sin conversar el texto.

Al volver a nosotros sus ojos readquiría sus potencias de fascinación. Hubiera podido conducirnos a la Cólquida sin resistencia, atrayéndonos tras sí como el cazador de ratas a Eyolf. Esos ojos al descubierto, excesivamente ocupados por las pupilas sin duda nictálopes, acusaban una aproximación anómala fuera de la dirección bifocal normal, y emitían no sabría definir qué presión de atrapamiento, de pinzas, o de dos focos convergentes en un punto, en el deuteragonista; y no tendidos libremente en paralelas al horizonte. Tenían, quiero decir, la concentración convergente de la lupa.

Para acentuar esa impresión de un poder sobrenatural, que indiscutiblemente radicaba en la vista, existía de antemano su poesía, su visión filmada en láminas de alucinante nitidez. La mirada nos había fascinado ya en sus libros de poesías, comparables a linternas mágicas.

Intimidaba, es lo cierto. Mas no por su robusta seguridad en sí mismo, sino por aquello inefable que diferencia a los inmortales de los efímeros, al decir de Homero. Tenemos que renunciar a cualquier explicación que excluya la superchería. La faz, diré toda la faz, aunque los ojos fueran el foco de atracción abismal, pertenecía ya a un ser distinto del común de los mortales. Rostro con mucho de insensible, duro, inexpresivo, de madera tallada. Ni los ojos puedo decir que tuvieran vivacidad, vida o algún fulgor particular. Sugeriría más bien que fascinaban como pudieran hacerlo un par de discos de obsidiana o de azabache incrustados en globos marginales, apenas visibles por su blancura opaca. Como los del indio mexicano que cuenta Lawrence. Rodeados o defendidos por espesas y rígidas pestañas cortas y duras. Ojos a la vez inexpresivos, rígidos, fríos como su mismo rostro, pero no obstante de un poder ofídico de dominio; objetos de un experimento de gabinete, a los cuales no se puede mirar sin sentir que irradian efluvios misteriosos. No eran ojos expresivos, repito, y acaso nunca haya visto yo ojos menos elocuentes, ojos menos humanos y más obsesivos. No emitían la simpatía que emerge de las profundidades del alma cuando nos comunicamos por ellos con alguien que es de nuestra estirpe, cuanto la impenetrable soledad de los grandes felinos cautivos. Tampoco era su rostro reflejo del alma, ni mucho menos, por poco que admitamos que poseyó este hombre un tem-

peramento ígneo y un reverberante fondo sensible y apasionado. Pues en la inexpresividad de su tez mate, tirante y sin las huellas que el vivir penoso cincela en las arrugas, delatábase la impávida parsimonia del observador. Contemplaba oyendo en un acecho de mera curiosidad, admitamos que indulgente. Su semblante de adusta inocencia alcanzaba en su dureza de cuero mayor individualidad lugoniana cuando él por temporadas se dejaba crecer el bigote, que era ralo e indígena. Agreste, lo mismo que su pelo lacio y renegrido, nunca se le poblaba hasta cubrirle bien el labio, pues sus dedos impacientes e incesantes iban diezmándolo. Entonces su labio grueso, depilado desconsideradamente, lograba la cabal expresión del belfo leonino. De ese rostro montaraz de comisario de campaña eran los ojos, pues; de esos ojos la mirada. Todo ello semejante a un aparato de óptica mediante el cual penetrara, si no en la composición íntima de la materia, sí en los aspectos inéditos hasta presentárnosla con la novedad del hallazgo fortuito. Para ver de ese modo necesitábase la agudeza del ave altanera y la multiocularidad del insecto. Porque esos ojos, antiguos ojos de la Edad de la Piedra, de la aurora de los descubrimientos, ojos cristalizados o mineralizados por el tiempo, poseyeron, en efecto, las facultades originarias del asombro, creador de poesía.

La misma rigidez facial tenía su cuerpo inquieto y vivaz. Pese a su elástica movilidad de gimnasta, percibíase en su cuerpo idéntica mineral rigidez. Rigidez, ya que he usado la palabra; rigidez, eso era lo que acusaba todo su ser, el espiritual y el corporal. Porque fue, me parece, un poco si no mucho, hombre rígido, sin la flexibilidad y plasticidad que sobre todo en el artista tienen la carne y el espíritu dulcificados por la ternura. Inflexibilidad, la misma de su recta conducta y su carácter.

Aun la voz surgía de su oquedad agreste con inexplicable rigidez, emitida por una laringe que en su organización fisiológica correspondía exactamente a su rostro y sus ojos. Voz de mando, imparcial y categórica. Y lo mismo era su andar, más propio del esgrimista que del gimnasta, duro andar de quien se afirma íntegramente en cada paso. Esta es la imagen que conservo de él permutable con el juicio admirativo que sigue inspirándome su obra, fría, imperativa, numismática: la de una persona y una personalidad recta, impávida, invariable y juntamente, sin contradicción, plástica, frangible, flexible. De mucho

mayor poder que el que manifestara, de una inmensa energía secreta, como la hoja de la espada.

Lugones era hombre de extraordinario dinamismo pero no de acción. Inquieto, inestable, versátil, impulsivo, pero no extravertido en tensión de arco hacia afuera. La descarga había de ser hacia adentro, como se vio con su muerte voluntaria. También en eso Lugones era contradictorio. Pero si algo puede afirmarse categóricamente es que no era hombre agresivo, sañudo, y que su necesidad de actividad quedaba cumplida con los ejercicios físicos y con los desahogos polémicos.

No permanecía, no podía permanecer quieto dos minutos. Correctamente sentado, se esperaba que como de un salto se pusiera a andar por la oficina en que parecía enclaustrado. Recorríala de arriba abajo al mismo paso rítmico y con el mismo porte que por la calle. Como era abundantemente velludo, casi entero el dorso de la mano estaba cubierto por un flojel oscuro, sedeño, que parecía cuidadosamente peinado. Al caminar colgábanle las manos de antropoide acicalado. Peripatetizaba, y cuando se le respondía parábase a escuchar; cortesía que obligaba al interlocutor a pensar las palabras. Él no las pensaba porque el verbo fluía de él opulento, firme, seguro, inagotable. A los doscientos o trescientos metros de paseo se sentaba de nuevo y permanecía quieto, correctamente sentado, y no como Sarmiento que le confesaba a Mitre que no podía estar sin arrancarle astillas a las sillas y arañarlas. En cambio Lugones se arrancaba la piel del borde de las uñas, habiéndosele formado un reborde calloso que seguía maltratando hasta sangrarlo en ocasiones. Cuando usaba bigote alternaba el deterioro con él hasta que irremediablemente tenía que afeitárselo. "Su natural era inquieto; mejor dicho, la inquietud le daba contornos a su naturaleza. Mudaba con frecuencia de habitación" (Sanín Cano). Y en la habitación, de lugar. Entonces sí se tenía la impresión inequívoca de una fiera domesticada y enjaulada, de un viejo cachorro de león que iba y venía. Y que exhalaba su queja de cautivo:

> "Grave en la decadencia de su prez soberana
> sobrelleva la aleve clausura de las rejas".

No imponía respeto sino reverencia. Nada de autoritario había en él y sí de poderoso. Tenía lo que falta a la apostura

marcial, que es insolente y mecánica: la dignidad sin empaque. Él era un soldado civil tal como lo describe Jenofonte, que también lo fue; y en cambio es común encontrar en las gentes de guerra al hombre blando endurecido. Robusto, macizo y elástico, su porte contrastaba en una erecta gallardía y en una modesta amabilidad con que no fuera agresiva. Porque la verdad es que en esa fuerza muscular que se adivinaba en sus piernas y en sus brazos de esgrimista, no revelaba nada de hostil ni avasallador. Musculatura de atleta y no de púgil. Como dijo Alfonso Reyes refiriéndose a su estilo literario, aplicable también a su persona: "atletismo característico de su fuerte personalidad".

Andaba a paso firme y marcial, acordándolo con el de su compañero, como los soldados en marcha. Si por cualquier circunstancia o peripecia alterábase la isocronía del paso, lo concertaba de inmediato con un contrapaso, pues era evidente que cualquier discordancia de tono o de ritmo, cualquier asimetría y disonancia lo perturbaban.

Caminando daba la pauta de su vida. Era metódico y ordenado sin afectación, mas rigurosa e inflexiblemente minucioso en el detalle y en la prolijidad. Así como lo era en su persona impecable, pulcra a pesar de la humildad de su vestuario, así lo era en sus movimientos y en su quehacer. Sobre su escritorio había libros, papeles, lapiceras y los demás trebejos usuales en quien escribe, cada cual en su sitio y ninguno desordenado o descompuesto en la armonía del todo. Si se colocaba encima de la mesa un libro, por ejemplo, con descuido, de inmediato Lugones lo acomodaba según el orden general, con un instinto de albañil y de empleado de bazar. Me regocijaba su puerilidad de las simetrías porque también yo las tengo, aunque sea desordenado en otras cosas. En él era equidad y pulcritud.

A la hora en punto, cumplida la jornada del día, cargaba en el bolsillo del pantalón el revólver que depositaba en un cajón del escritorio al llegar a la oficina, tomaba de la percha el sombrero y el bastón y salía, burócrata ejemplar, hacia el Círculo Militar, a la diaria sesión de esgrima. Tenía muchos enemigos, pero no en la calle. Alguna vez le oí la broma que le hacían los que no tomaban en serio su beligerancia: "Vamos; es la Hora de la Espada".

Metódico, pulcro, aristocrático en el sentido biológico y no en el político; pobre de dinero, proletario como se consideraba,

mas de ninguna manera plebeyo como suelen ser nuestros aristócratas, despreciaba al rastacuero y al pedante de la fortuna o de las letras. Física e intelectualmente poseía la grave elegancia de la martineta y el democrático señorío del gallo. Tenía gustos de señor acaudalado, y porque no tenía caudal ninguno sino el de su talento, ni anhelaba otro, se resignaba como su viejo amigo Horacio Quiroga, a disfrutar lo poco con hidalguía y sobriedad. No fumaba, y rara vez bebía alcohol. Era un "regular en el siglo", sensual y abstemio. Prefería los licores fuertes y secos, propios del varón, como el whisky, el cognac y el oporto. Se hallaba cómodo en el bar, pues no le molestaba la gente, la despreciada muchedumbre, libre y no regimentada, por supuesto, ni cuando lo miraban con la curiosidad y el respeto de hombre de quien se hablaba mucho y se leía poco. No era el género cuanto la unanimidad humana lo que detestaba. A él podría aplicársele, inversa, la sentencia de Roca sobre Sarmiento, que amaba a la humanidad y aborrecía al hombre. Lugones detestaba al rebaño o la recua, según sus palabras desdeñosas, y no a los semejantes, amigos o transeúntes, la gente que encontraba en el bar y no en los círculos y cenáculos. Allí lo sentía yo mi hermano mayor, comiendo maní y aceitunas, contándome historias de su niñez. . .

Los sábados en la tarde iba a "La Nación" para corregir pruebas, y después bebía un aperitivo en el Bar Helvético, de la esquina de San Martín y Corrientes, como el jornalero que toma su copa después del trabajo. Siempre se apresuraba a pagar el consumo; no por protección al que todavía era más pobre que él, sino como si le correspondiera por ser el mayor —Quiroga, Espinoza y yo—, el que tenía más obligaciones sociales y tribales. Una tarde invitó con caviar, que ninguno de los tres amigos habíamos jamás probado, y que juzgábamos manjar imperial abolido en todo el mundo desde la caída de los Romanoff. Quiroga hablaba no recuerdo de qué ese día, y al usar la palabra "vacia", del verbo, le preguntó si se pronunciaba como bisílaba o trisílaba. Inmediatamente Lugones respondió: "Vácia, por la misma razón que lícua, adécua y evácua". Casi siempre daba las reglas y citaba autoridades en cuestiones de gramática, que le complacía tratar. Se conocía bien su Nebrija, habría dicho Sarmiento. Todo con gran naturalidad, pues Lugones no era pedante ni en los grados disimulados que se acostumbra, sino al contrario: era y procuraba ser llano en su indiscutible origi-

nalidad, y a propósito mantenía en la elocución cierta atemperada tonada cordobesa que le sentaba muy bien. Otras tardes leía en galeras las composiciones a publicarse el siguiente domingo: *El Encuentro, El Hombre Orquesta y el Turco, El Arpista, El Tigre Cipango, Juan Rojas.*

Volaban los horas en su compañía, pues era locuaz, cordial y buen conversador. No dejaba decaer un instante la conversación, gobernándola con maestría de "regisseur", y sabía escuchar. Era de una afectuosidad masculina, varonil como su voz y sus gestos, exento de rencor y sin reticencias en el elogio, porque cuando sellaba una amistad lo hacía con esa firmeza y lealtad helénicas y arábigas que le reconoció como una virtud muy suya Sanín Cano. Jamás abandonaba sino a quienes lo abandonaban, y entonces para siempre, como Quiroga. De ahí que la pérdida de algún amigo, sobre todo si por traición y por infamia, como le ocurrió con aquel de ellos que se inmortalizó con una carta no habiendo podido hacerlo con veinte novelas, significaba más que el desprecio el olvido. Sólo esa vez lo vi iracundo. Desliz excepcional en su conducta y en la historia de las letras mundiales. Lejos de ser despectivo e irascible hasta era señorial en la indulgencia. Estando con él un par de horas se recobraban fuerzas para un par de años. Habiéndolo yo frecuentado hace dos décadas y más, todavía me da ánimos para vivir y escribir.

SIGNIFICADO DE "POETA EN NUEVA YORK" DE FEDERICO GARCÍA LORCA

Por *Gustavo CORREA*

De toda la obra de Federico García Lorca, *Poeta en Nueva York* es el libro que ha presentado mayores problemas de interpretación. Escrito después del *Romancero gitano* (1928) y antes de sus grandes producciones dramáticas, *Bodas de sangre* (1933), *Yerma* (1934), *La casa de Bernarda Alba* (1935) y *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías* (1936), nos muestra un mundo hermético forjado con símbolos personales que parecen esquivar todo intento de elucidación. Nos sentimos perplejos ante esta marejada surrealista que llega a nuestra sensibilidad en poderosas olas que se suceden en apóstrofes ininteligibles, anatemas amargos, imágenes desarticuladas y confusas y visiones delirantes. Es a primera vista una arquitectura deshecha en fragmentos inconexos que no logran levantar el edificio armonioso de las construcciones poéticas acabadas. *Poeta en Nueva York* es el reino de la confusión y de la muerte, el laberíntico encierro en un mundo atormentado, angustioso y agónico. Al recorrer el ámbito de sus estrofas asimétricas e informes acompañamos al poeta en un extraño viaje sonambulesco que se inicia con el primer poema que señala la entrada a la ciudad y termina con los últimos que marcan la salida hacia otros horizontes. Trataremos de aprehender los varios planos de significación del libro en las páginas que siguen.

Desde el punto de vista del poeta el libro representa un momento significativo de su biografía espiritual. Nueva York fue una tregua que le permitió hacer el balance de sus posibilidades artísticas después de su triunfo del *Romancero gitano* en España. La experiencia fue decisiva y constituyó por la misma violencia de sus impresiones, un catalizador que había de definir de una vez por todas la naturaleza y ámbito de su inspiración. Después de Nueva York el poeta adquirió una madurez de artista que le permitió encontrar más amplias y seguras avenidas a su ímpetu creador. La impronta de sus intuiciones

es, así, no sólo una interpretación del mundo neoyorkino, sino un momento decisivo en su evolución de poeta.

En su plano más externo *Poeta en Nueva York* se revela como un anatema contra la ciudad deshumanizada y una acusación contra la civilización mecánica que destruye las raíces más profundas del hombre y de su espíritu. Lorca contempla en esta selva de acero al hombre vencido por la máquina, despojado de toda dignidad, dominado por bajas pasiones y entregado a los instintos elementales del hombre-animal. Es evidente que esta visión primera de *Poeta en Nueva York* se explica por el contacto del artista, portador de mensajes humanísticos, con el extraño y árido mundo de la técnica. Los poemas que con mayor fidelidad expresan esta actitud se hallan en la tercera sección del libro *Calles y sueños.* El primero de ellos lleva el título significativo de "Danza de la Muerte", y se halla fechado en diciembre de 1929, después de haberse precipitado la famosa crisis económica en octubre del mismo año. El poema se inicia con una voz de alerta que pone en conmoción a todo el mundo para que contemplen el espectáculo que se avecina: "El mascarón. ¡Mirad el mascarón! ¡Cómo viene del África a Nueva York!" El mascarón significa aquí el ímpetu primitivo de la raza negra que en hora apocalíptica ha de venir a danzar con el ímpetu mecánico en delirantes giros destructores. Los anatemas se suceden unos a otros. La victoria ha de estar del lado del ímpetu primitivo que se complace en la trágica mueca de la ciudad moribunda: "El mascarón. ¡Mirad el mascarón! ¡Cómo escupe veneno de bosque / por la angustia imperfecta de Nueva York!" Otros dos largos poemas expresan en símbolos escatológicos aspectos repugnantes de la ciudad cosmopolita. "Paisaje de la multitud que vomita" enfoca una visión de los restaurantes subterráneos, a la hora del anochecer en Coney Island, con la multitud de clientes que se hartan hasta las náuseas:

Llegaban los rumores de la selva del vómito
con las mujeres vacías, con niños de cera caliente,
con árboles fermentados y camareros incansables
que sirven platos de sal bajo las arpas de la saliva.
Sin remedio, hijo mío. ¡Vomita! ¡No hay remedio!
No es el vómito del gato que se tragó una rana por descuido.
Son los muertos que arañan con sus manos de tierra
las puertas de pedernal donde se pudren nublos y postres.

"Paisaje de la multitud que orina" es un nocturno en Battery Place que expresa la infinita vaciedad de amores promiscuos, y los innobles actos de gentes que no se conduelen del gemido de un niño:

¡Oh gentes! ¡Oh mujercillas! ¡Oh soldados!
Será preciso viajar por los ojos de los idiotas,
campos libres donde silban mansas cobras deslumbradas,
paisajes llenos de sepulcros que producen fresquísimas manzanas,
para que venga la luz desmedida
que temen los ricos detrás de sus lupas,
el dolor de un solo cuerpo con la doble vertiente de lis y rata
y para que se quemen estas gentes que pueden orinar alrededor de un [gemido
o en los cristales donde comprenden las olas nunca repetidas.

En otros poemas como en "Ciudad sin sueño", el poeta se indigna contra la falsedad de la vida nocturna en bares y teatros. Y en otros aún, como en "Navidad en el Hudson" y "Nacimiento de Cristo", pone al descubierto la total prostitución de los antiguos símbolos religiosos. En este último la poderosa figura del Redentor ha quedado reducida a un "Cristito de barro" que "se ha partido los dedos / en los filos eternos de la madera rota". Tono de acusación y denuncia lleva también el poema "New York" de la sección séptima de la colección. Las desmesuradas operaciones aritméticas, que señalan el triunfo de las actividades financieras, encierran una gigantesca masacre de sangre tierna. Toda la ciudad aparece anegada en una inundación de sangre:

Debajo de las multiplicaciones
hay una gota de sangre de pato.
Debajo de las divisiones
hay una gota de sangre de marinero.
Debajo de las sumas, un río de sangre tierna;
un río que viene cantando
por los dormitorios de los arrabales,
y es plata, cemento o brisa
en el alba mentida de New York...
No, no; yo denuncio,
yo denuncio la conjura
de estas desiertas oficinas

que no radian las agonías,
que borran los programas de la selva,
y me ofrezco a ser comido por las vacas estrujadas
cuando sus gritos llenan el valle
donde el Hudson se emborracha con aceite.

Otro aspecto evidente de la experiencia americana que se refleja en *Poeta en Nueva York* es la afirmación de una conciencia social. El poeta al contemplar la gran miseria y soledad de los hombres adquiere el sentido de una misión y una responsabilidad. Como artista y vidente lanza su voz imprecatoria llena de proféticos augurios. Su clamor transido de solidaria simpatía augura un reino de felicidad y abundancia para el futuro. Así, en la última parte de "Oda hacia Roma":

Mientras tanto, mientras tanto ¡ay! mientras tanto,
los negros que sacan las escupideras,
los muchachos que tiemblan bajo el terror pálido de los directores,
las mujeres ahogadas en aceites minerales,
la muchedumbre de martillo, de violín o de nube,
ha de gritar aunque le estrellen los sesos en el muro,
ha de gritar frente a las cúpulas,
ha de gritar loca de fuego,
ha de gritar loca de nieve,
ha de gritar con la cabeza llena de excremento,
ha de gritar como todas las noches juntas,
ha de gritar con voz tan desgarrada
hasta que las ciudades tiemblen como niñas
y rompan las prisiones del aceite y la música,
porque queremos el pan nuestro de cada día,
flor de aliso y perenne ternura desgranada,
porque queremos que se cumpla la voluntad de la Tierra
que da sus frutos para todos.

Dentro de esta visión impregnada de un impulso reformador y militante se halla también el de los Negros, en la segunda sección del libro. Los Negros representan aquí la búsqueda de lo genuino primitivo, de la savia prístina que ha de revitalizar algún día la sangre débil de los blancos ineptos y metalizados. Su origen primero en las asoleadas tierras del África adquiere la categoría de un mitológico paraíso que halla su expresión artística en la danza elemental y cósmica:

Es allí donde sueñan los torsos bajo la gula de la hierba.
Allí los corales empapan la desesperación de la tinta,
los durmientes borran sus perfiles bajo la madeja de los caracoles
y queda el hueco de la danza sobre las últimas cenizas.

Trasladados los Negros a la ciudad de nieve se hallan ahora desmerecidos y humillados. El Negro de Harlem es un rey destronado, cuya sangre hirviente se encuentra aprisionada dentro de los degradantes trajes de cocinero y de conserje:

¡Ay, Harlem! ¡Ay, Harlem! ¡Ay, Harlem!
No hay angustia comparable a tus ojos oprimidos,
a tu sangre estremecida dentro del eclipse oscuro,
a tu violencia granate sordomuda en la penumbra,
a tu gran rey prisionero, con tu traje de conserje!

Pero el día de la liberación vendrá y una nueva vida surgirá del espectáculo de ruinas:

Jamás sierpe, ni cebra, ni mula
palidecieron al morir.
El leñador no sabe cuándo expiran
los clamorosos árboles que corta.
Aguardad bajo la sombra vegetal de vuestro rey
a que cicutas y cardos y ortigas turben postreras azoteas.

Superado este plano obvio de denuncia, anatema, voz profética y clamor militante y visionario, penetramos en un plano más personal de conmoción lírica y auténtica angustia. La soledad, el vacío absoluto, el llanto, la desesperación y la muerte que allí reinan son también los del corazón del poeta sumido en la desolación. El *yo* lírico de Lorca se encuentra reafirmando constantemente su presencia. La ciudad se puebla de símbolos que dan expresión a su solitaria intimidad. Característico de este sentimiento es el primer poema de la colección:

Asesinado por el cielo,
entre las formas que van hacia la sierpe
y las formas que buscan el cristal,
dejaré crecer mis cabellos.

Es decir, el poeta solo, en medio de la multitud, habrá de retirarse al reducto de su corazón asesinado, y en señal de luto y de

protesta dejará crecer sus cabellos. Numerosísimos son los elementos que actúan con una significación negativa para traducir este estado de congoja. Uno de los más significativos es el símbolo del *hueco* que expresa la total inexistencia de su mundo afectivo, y que extendido al universo entero, cobra una dimensión de cósmicas resonancias. La presencia obstinada del hueco converge a la noción de un anti-cosmos:

> Ruedan los huecos puros, por mí, por ti, en el alba
> conservando las huellas de las ramas de sangre
> y algún perfil de yeso tranquilo que dibuja
> instantáneo dolor de luna apuntillada.
>
> ("Nocturno del hueco")

El hueco del cosmos y el del corazón del poeta forman una sola entidad inexistente:

> Yo.
> Con el hueco blanquísimo de un caballo,
> crines de ceniza. Plaza pura y doblada.

En el ansia por el ser y la reafirmación de la persona se libra una lucha agónica que llena todo el ámbito de *Poeta en Nueva York* y que se expresa a través de la confrontación de poderosos símbolos negativos contra débiles y menguados símbolos afirmativos. Los cocodrilos, sierpes, osos, alacranes, anémonas, iguanas, lobos, perros y otros temibles animales de significación hostil y temible están al acecho constante de indefensos y delicados seres minúsculos como las mariposas, insectos, pájaros, palomas, ruiseñores, golondrinas, ciervos, gacelas, pingüinos, cisnes, camellos, corderos, peces. En esta lucha desigual participa la naturaleza entera con la total aniquilación, destrucción o mutilación de todo lo que significa empeño de afirmación y ansia del ser. De la misma manera, los símbolos arquetípicos de la vaca, el toro y el caballo presentes en toda la producción lorquiana quedan reducidos a una condición desmerecida e impotente.

La angustia lírica de *Poeta en Nueva York* se proyecta también en un paisaje de carácter simbólico con sus elementos constitutivos a base de la realidad y sus categorías temporales y espaciales. Fundamentalmente el paisaje que contempló Lorca en la ciudad cosmopolita estuvo dominado por el signo del in-

vierno. La atmósfera es de un intenso frío que hiela todas las cosas que se encuentran alrededor. Las personas están sujetas a procesos de momificación como en "Fábula de los tres amigos". Los animales de significación positiva se hallan enterrados bajo la nieve mostrando así su condición de impotencia. La nieve se impone como elemento primario del paisaje (nieve que ondula, filo de la nieve, barcas de la nieve, circo del frío) y explica numerosas imágenes y alusiones de carácter al parecer hermético. Los "blancos derribos de Júpiter", "el niño con el blanco rostro de huevo", los amigos que se pierden "por un huevo de gallina", sólo pueden ser explicados en un paisaje de nieve. Paralelamente al concepto de frío se halla el de lo oscuro. Varios de los poemas llevan el título de "Nocturnos", y aun en alusiones a la presencia del día no existe la claridad solar, que ha sido esperada en vano por la sucesión indefinida de noches y de días nublados. En *Poeta en Nueva York* domina el reino de la oscuridad. Las gentes deambulan en restaurantes y tiendas subterráneas. Los trenes eléctricos, identificados con la "sierpe", transitan en túneles oscuros. También las calles de la ciudad entera se hallan oscurecidas por el humo de las fábricas y la maraña de los altos edificios. Las *escaleras* de tan frecuente mención conducen constantemente a antros subterráneos y oscuros. Los símbolos cataclísmicos exponen al hombre, asimismo, ante naufragios, hundimientos y descensos abismales. La forma arquetípica de esta visión de la ciudad es, por consiguiente, la de una inmensa caverna oscura, laberíntica y yerta, poblada de animales extraños y dominada por el dolor, el llanto y la muerte. Su significación es la de un ultramundo infernal, en el cual habitan gentes que se hallan impotentes ante un destino sin esperanza.

Esta caverna oscura y laberíntica se halla privada de comunicación con el universo cósmico y por consiguiente no puede recibir el influjo de los signos celestes. La luz de la luna apenas deja sentir en ella su presencia fecundante y benéfica. Esta última, en su calidad de divinidad sacrosanta identificada con la vaca, se halla reducida a una condición de impotencia con "patitas de paje" o "rojas patitas de mujer". Las referencias a una luna "enterrada", "apuntillada" y "prisionera" indican su incapacidad para acudir al llamamiento del hombre. El poeta, frente a una luna privada de su acción salutífera por lo menguado de su luz, contempla el espectáculo desolado de un universo sin protección:

Y la luna.
Pero no la luna.
Los insectos,
Los insectos solos,
crepitantes, mordientes, estremecidos, agrupados,
y la luna
con un guante de humo sentada en la puerta de sus derribos.
¡¡La Luna!!

En condiciones similares de distanciamiento y separación se encuentra el sol. Se puede decir, en verdad, que nunca amanece en el paisaje oscuro y yerto de *Poeta en Nueva York.* El alba otea en el horizonte a la hora de la madrugada con un esfuerzo agónico para convertirse en la luz espléndida de un sol ardiente. Pero la luz que aparece es una luz frustrada, cenicienta y opaca. La bóveda celeste no se muestra en su prístina transparencia en su tránsito de la noche al día. Por esta razón el arquetipo simbólico del caballo, identificado a la bóveda celeste y sugeridor de movimiento y de realización vital en la poesía de Lorca, queda aquí impotente, estático, y en ocasiones reducido a simple calavera. Nos sentimos condenados a un estatismo sensorial y vital, convertido para el poeta en una trágica quietud que se apodera de todo el ámbito de su espíritu. Tal es el significado simbólico de la ausencia de la luz a la hora de la madrugada: carencia de realización vital, imposibilidad de comunicación, desolación del corazón, muerte de todo impulso creador, supresión de todo movimiento, incapacidad para entonar un canto sereno y armonioso, desesperación convertida en hueco, vacío y pérdida del ser. El símbolo del caballo (bóveda celeste) se encuentra anclado sin posibilidad de movimiento. De este estatismo arranca el sentimiento agónico de la lucha por el ser. El ser es el esfuerzo del alba por convertirse en día. Las cosas se quedan en un estado embrionario, pequeñitas e impotentes y no logran adquirir el perfil de una madurez de plenitud. Los pájaros, peces, insectos, tallos, rosas y demás indefensas criaturas asisten a su destrucción, mutilación y muerte, frente al acecho de los poderosos símbolos negativos. Del esfuerzo por el ser surge el símbolo del *niño* que muere en el momento mismo de su nacimiento. El parto ha sido frustrado y la criatura diminuta con sus "dientes de azúcar" y sus "venas recientes" perece irremediablemente. Así también el amor del poeta

que pugna por ser y se deshace al menor asomo de intento o de esperanza.

Aunque el símbolo del *niño* tiene una validez en sí mismo para expresar una extensa área de la vida afectiva y espiritual del poeta, su vinculación con los fenómenos celestes es evidente. El niño que pugna por nacer no es otro que el *día* mismo que no logra ser plenamente día. Es la luz angustiada de nardo que perece contra las aristas de los edificios, el mismo niño que muere en un velero japonés, el que entierran en un cementerio lejano con un paisaje seco en la rodilla, el que aguarda momificado en el muro donde están las iguanas y las sierpes. Es, en fin, el "Cristito de barro" el día de su nacimiento, que se ha partido los dedos "en los filos eternos de la madera rota". Al identificar el niño con el día naciente podemos reconstruir el mito inmemorial de la fecundación de la luna por el sol. Los míticos amantes son el sol y la luna, y de su amoroso encuentro surge la criatura nueva, luminosa y radiante. La visión arquetípica aparece ahora con toda la fuerza de su prístino significado. La luna, eterno símbolo de feminidad, maternal, fecunda, siempre apta para el milagro indefinido, portadora de una luz benéfica, a cuya influencia la naturaleza orgánica muestra el espectáculo de su renovación creciente. El sol, símbolo de la masculinidad, viril, enhiesto y rubicundo, sin cuya luz y calor no sería posible el abundoso fruto de las cosechas. En la mente del poeta, el *día,* hijo mítico de esta pareja inmemorial, diaria esperanza, repetida y eterna, invitación al esfuerzo y al trabajo fecundo, símbolo de la inteligencia del hombre y de su realización espiritual. Mas, he aquí que en *Poeta en Nueva York* la pareja prístina ha perdido su fuerza fecundante. Los poderosos y eternos amantes se hallan reducidos a la impotencia, cadavéricos, mutilados, estériles, caducos. El dolor es universal, está en el corazón del poeta, pero todas las criaturas del cosmos participan de él. Estamos situados en pleno dominio de las mitologías.

Descendamos por un momento más a la caverna oscura de la ciudad cosmopolita. En las profundidades de este antro, el hombre se halla en medio de toda clase de animales hostiles y repugnantes, en contacto con formas sonámbulas que transitan de un lado para otro, frente a gentes que asesinan, asaltado por visiones alucinantes en afiebrada acumulación, superposición y amontonamiento. El poeta pugna por ver a la criatura que pueda victoriosamente librarse de este mundo aterrador y hostil. Ahora bien, en la historia de la evolución de la conciencia hu-

mana, cuando el hombre aún se debate en los estados de la subconciencia surgen creaciones mitológicas que expresan la lucha del hombre por la conquista de un sol de claridad. Es el esfuerzo de la conciencia balbuciente que vagamente se da cuenta de su existencia. Surge entonces el arquetipo de la lucha contra el dragón y el del héroe niño que ha de librar y redimir a la humanidad de las temibles amenazas. Es el momento liberador de la conciencia que se afirma sobre el panorama oscuro de la subconciencia. La figura libertadora se convierte en un héroe cultural. Pues bien, este estado agónico entre la subconciencia y la conciencia se reproduce en la estructura arquetípica de *Poeta en Nueva York*. Al penetrar en la caverna oscura y laberíntica de la ciudad, el poeta ha descendido al abismo de su propio subconsciente donde las fuerzas amorfas y oscuras de la creación poética se debaten en lucha aterradora para producir la luz liberadora y armoniosa de la obra creada.

EL PRIMER TRADUCTOR DE PETRARCA Y CAMOENS EN AMÉRICA

Por *Estuardo* NÚÑEZ

La lectura de algunas recientes publicaciones antológicas en que se recogen versiones de los grandes clásicos Petrarca y Camoens, producidas éstas hace 4 siglos, y la insistencia con que se utilizan hoy algunas traducciones, con rango de autoridad y exquisita flor de virtuosismo literario, nos mueve a indigar una vez más en el autor de aquellos traslados afortunados del italiano y del portugués al castellano.

En una edición bilingüe y crítica de Francesco Petrarca titulada *Italia mía...y otras poesías* del Instituto de Estudios Italianos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Talleres Gráficos Padilla, 1945) se han utilizado 11 versiones petrarquinas de Enrique Garcés en un total de 16 de que consta la publicación. Allí alterna el nombre de Garcés con otros insignes traductores castellanos de Petrarca como Juan Boscán, Garcilaso de la Vega, Francisco de Quevedo, Bernardo de Balbuena y Alberto Lista. En otra reciente edición de Petrarca en castellano titulada *Rimas en vida y muerte de Laura — Triunfos* (Madrid, Colección Crisol, Aguilar, S. A., 1957) se han utilizado gran parte de los sonetos de Petrarca en las versiones del mismo Enrique Garcés, alternando con los "Trionfi" a cargo de F. de Hoces. Finalmente en una publicación fragmentaria de Los Lusiadas de Luis de Camoens hecha por J. Riquer (Barcelona, 1945) se utiliza plenamente la delicada traducción del gran poema lusitano hecha en el siglo XVI por el mencionado Enrique Garcés.

Estas ediciones modernas que al cabo de 4 siglos demuestran la extraordinaria vigencia de la obra difusora de Enrique Garcés, incitan a promover el interés por figura literaria tan sobresaliente y poco esclarecida en cuanto a la magnitud de su esfuerzo, dotes literarias y trayectoria espiritual. Cuando

Petrarca y Camoens han merecido múltiples traslados magníficos al castellano, y han bebido en su linfa brillantes exponentes literarios, resulta significativo ese homenaje intelectual que constituye la publicación de sus versiones cuatro veces centenarias al lado de las expresiones coincidentes de la crítica contemporánea mejor dispuesta que la anterior a descubrir sus altos valores estéticos e interpretativos que transparentan, pese al tiempo transcurrido, aquellas amorosas y excelentes versiones de los grandes clásicos Petrarca y Camoens.

Enrique Garcés fue, desde América, el primero en el tiempo y el primero en el rango, que acometió empresa tan delicada y laboriosa, en humanística entrega, a sólo medio siglo del asentamiento de la cultura occidental en América. Aunque nacido en el Viejo Mundo y aunque a él volvió en la ancianidad, sobre todo para gestionar la publicación de su obra perdurable, su vida transcurrió en este continente americano, a él entregó sus mejores años de rudas tareas mineras alternadas con los afanes de humanista insigne, y aquí en América desenvolvió su tarea de traductor y difundió en manuscritos buena parte de sus versiones. Es por lo tanto incalculable su contribución espiritual al desarrollo de la cultura desde el Perú y tal vez desde México, en los albores de la actividad cultural americana, aún antes de la introducción de la imprenta. Imprimió a esa cultura naciente en los primeros grupos académicos o en los Estudios universitarios el aliento universal del Renacimiento, latente en esos clásicos significativos del grupo latino. Puso a españoles y americanos en contacto espiritual con la literatura más trascendente de Italia y Portugal y lo hizo con acierto tal que rivaliza en fama con los más conspicuos traductores del mundo hispánico. Podría afirmarse que ni en la vastedad de su empeño ni en el señorío y ponderación de la empresa ha sido superado hasta el momento actual.

La vida errante del buscador de minas

ENRIQUE Garcés nació en Oporto (Portugal) en 1522. "Parece que en su juventud —según dice J. T. Medina— estuvo ocupado en las minas de Almadén en España, de donde pasó al Perú en 1549". En un memorial suyo afirma Garcés que cuando la rebelión de Hernández Girón (1533) prestó

a la hacienda real 2,200 pesos y pagó también de su peculio a un soldado. Esto excluye la posibilidad de que sólo hubiera llegado al Perú en 1555. La fecha precisa de su llegada a América parece 1547. Sus conocimientos mineros que por aquella época no dejaban todavía manifestar inquietud intelectual de otro orden, le permitieron identificar en la región andina de Cajatambo y Huánuco y aún en Huamanga y Huancavelica, el azogue o mercurio que tanta importancia iba a tener en el beneficio posterior de los metales y sobre todo la plata, extraídos de las minas peruanas. Comenzó la explotación del mercurio en un yacimiento de Paras y construyó instalaciones de fundición en ése y otros lugares, según refiere el Padre Calancha. Cuando se descubrieron las famosas minas de azogue de Huancavelica, Garcés pasó a esa región, abandonando Paras. Posteriormente se estableció en Lima —donde se dedicó a negocios afines a los de librería— y aquí contrajo matrimonio, y nacieron sus hijos Ana (que tomó hábitos religiosos), Diego Garcés de Andrade (después militar en Chile), Juan Garcés, clérigo, y Bartolomé Garcés de la Serna, Vivió los años siguientes en Guayaquil y México, de donde regresó en 1559, para radicarse en Huamanga.

Después de cerca de 40 años de residencia en el Perú y México y para solicitar recompensa por sus valiosos servicios a la Corona en las minas peruanas y lograr la impresión de sus traducciones, que entre tanto había venido trabajando, regresó a España. Hizo un viaje accidentado. En diciembre de 1589 se encontraba en Lisboa, pasando luego a Sevilla. Ante el Consejo de Indias llegó a presentar sus proyectos metalúrgicos producto de su vasta experiencia en la materia.

En 1591 había logrado ya en Madrid editar sus tres libros de traducciones de sendas obras de Petrarca, Camoens y Patrizzi, después de gestionar las respectivas licencias pero sin ayuda económica del Rey, habiendo por este motivo contraído apreciables deudas. Desengañado del mal éxito de sus gestiones ante la Corte, se afirma que solicitó en 1592 permiso para regresar al Perú. Al parecer no logró su intento. Tenía por entonces más de 70 años.

Con respecto a sus últimos años y a la fecha de su muerte no existe dato cierto. Debe ya desecharse la afirmación falsa que consigna Menéndez y Pelayo de que "viudo, se hizo

presbítero, muriendo canónigo de la catedral de México en 1591". Falleció en Madrid alrededor de 1595.

A Garcés le corresponde el mérito de haber descubierto la primera mina de azogue en los cerros de Paras, a 20 leguas de Huamanga en 1557. La explotó en 1560, mucho antes de que se descubrieran en 1564 los enormes y célebres yacimientos de Huancavelica. El secreto de su descubrimiento reside en haber seguido el rastro del uso del bermellón utilizado como pintura por los indios. recorriendo buena parte de la difícil cordillera andina entre Huánuco y Huamanga.

El animador literario

PERO a más de o a pesar de sus actividades de minero, metalúrgico y recaudador de arbitrios, Enrique Garcés, fue poeta, traductor de prestancia y animador literario, y a esto último debe su nombradía y celebridad intelectual. Garcés vive en el Perú a comienzos de la colonización hispánica y apenas afirmada la conquista, llegó a ser consejero del virrey Toledo en materias mineras. Pero su mérito esencial reside en haber animado la naciente actividad intelectual del Virreinato peruano, orientando el gusto de los nuevos escritores. Así difundió en Lima desde 1570, con sus versiones del toscano, la obra poética completa de Francesco Petrarca; con sus versiones del portugués, las estrofas del gran poema *Los Lusiadas* de Luis de Camoens, y con sus versiones del latín, el tratado de Francesco Patrizzi, erudito sienés del mismo siglo, sobre la educación de los príncipes y su trato con los súbditos, a más de un conjunto de poetas menores italianos que escribían en latín como Stramazo de Perugia, Juan de Bondi (o Dondi), Jacobo Colonna y Paulo Pansa, Geri y algunos clásicos como Ovidio y Virgilio.

En su corta estada mexicana (1558) pudo haber entrado en círculos intelectuales de Nueva España. Habría que rastrear noticias acerca de ello y sin duda vale la pena, pues ya empezaba a revelar sus dotes de eximio traductor.

Estimativa de su obra de traductor

LA consideración crítica favorable la obtuvo Garcés en su propio siglo y durante su vida, al haber sido citado y elogiado

con calor por Miguel de Cervantes Saavedra en su *Canto de Calíope:*

De un Enrique Garcés, que al piruano
Reyno enriquece, pues con dulce rima,
con subtil, ingeniosa y fácil mano
a la más ardua empresa en él dio cima,
pues en dulce español al gran Toscano
nuevo lenguaje hado y nueva estima:
¿quién será tal que la mayor le quite,
aunque el mesmo Petrarca resucite?

A ese juicio agregaba una nota más aguda don Pedro Sarmiento de Gamboa, erudito, científico navegante, historiador de Indias e inquieto espíritu descubridor, al decir que Garcés cumplía misión histórica revelando a Petrarca en un ámbito más universal —y con su lozano trasplante en América— gracias a sus versiones y dice:

Diose Petrarcha a sí, sólo al latino
en Tusca lengua, éste (Garcés) en castellano
le dio al de Europa, al de Asia, al Africano
y al indio...
Tanto más dio Garcés que dio Petrarcha,
que el tal a sola Italia se reparte
el nuestro al uno y al otro hemisferio
y así su verde laurel el orbe abarca

De Garcés como autor original sólo tenemos huella en los pocos sonetos y poemas que anteceden o suceden a sus traducciones de Petrarca y de Camoens. Entre ellos están, en la edición de su traducción de Petrarca, tres sonetos a Felipe II, varios dedicados a Sancho de Rivera y el Licenciado Villaroel, 9 octavas reales "del traductor a su trabajo", una Canción "Al Perú", a imitación de la petrarquina "Italia mía, ben che'l parlar sia indarno", compuesta en 1572, y en la edición de Camoens, dos sonetos más a Felipe II, uno de respuesta a Diego de Aguilar y un "soneto del traductor" al final de la obra. Todo ello es escaso para juzgar la capacidad poética y la originalidad de Garcés, pero en conjunto la obra propia de este autor no es desdeñable e indica que tuvo la envergadura

necesaria para afirmar su prestigio en la naciente literatura peruana y para cobrar autoridad ante el inquieto grupo poético que entonces empezaba a aglutinarse en Lima y que integraría al poco tiempo la llamada "Academia Antártica".

Sin duda alguna lo más significativo de Garcés está en su obra de animador y promotor de la cultura peruana y americana. De su actividad personal en el ámbito intelectual se sabe poco, pero puede medirse la magnitud de su esfuerzo a través de sus publicaciones, o sean los tres volúmenes de traducciones aparecidos en Madrid, en 1951.[1]

El primero de ellos está dedicado a Petrarca, e incluye la versión de 314 sonetos y 49 canciones. En uno de los sonetos del propio Garcés, dedicado a Felipe II incluido en este volumen, afirmaba que había tenido su trabajo detenido "algunos años más que Horacio manda", lo que demuestra en primer lugar, que las versiones estuvieron íntegramente trabajadas en el Perú o por lo menos en tierra americana, ya que Garcés viajó cuando menos a Guayaquil, por dos años, y a Nueva España, por lapso similar. En segundo lugar, demuestra que por lo menos 20 años antes de la publicación de sus libros, sus versiones fueron difundidas en el Perú, como era usual en copias manuscritas. Ello se confirma por el hecho de que ya Cervantes en 1584, al escribir el *Canto de Calíope*, tenía amplia información de los trabajos de Garcés y había nacido su aprecio grande por él, por lo que si su labor era ya conocida en España para que alguien se ocupara elogiosamente de ella en 1584, no anda descaminado quien conjeture que las versiones fueron difundidas en América por lo menos unos 10 y 15 años antes de ser editadas.

Tanto Medina como Menéndez y Pelayo pusieron reparos excesivos a los méritos de las versiones petrarquianas de Gar-

---

[1] *Los Sonetos / y Canciones del poeta / Francisco Petrarcha, que traduzía Henrique / Garcés de lengua Thoscana / en castellana /* En Madrid / Impresso en casa de Guillermo Droy Impressor de / libros. Año de 1591.

Francisco Pa / tricio — De Reyno y de / la Institución del que / Ha de Reinar, y de como debe hacerse con los subditos / y ellos con él.—Traduzido por Henrique Garcés de / Latin en Castellano. / En Madrid, por Luis Sánchez / 1591.

Los Lusiadas / de Luis de Camoens / Traduzidos del Portugués al Castellano por Henrique Garcés. En Madrid, impresso con licencia en Casa de Guillermo Droy, impressor de libros / Año de 1591.

cés. Menéndez y Pelayo, tal vez con criterio demasiado preceptista, habla de "sus versos incorrectos, desabridos, mal acentuados muchas veces, llenos de italianismos y lusitanismos, como quien calca servilmente en vez de traducir de un modo literario y no se hace cargo de las diferencias de las lenguas". Pero la crítica más reciente, sin pecar de benigna, ha señalado sus aciertos y ha reivindicado la fama de este escritor calificado. Luis Alberto Sánchez se refiere a sus versos "elegantes y sonoros, y más si se considera su calidad de extranjero y la circunstancia de escribir en un idioma que no era el suyo". Sebastián Salazar Bondy habla de sus versos "que son muestras de buen gusto y que se ajustan al texto, sin caer en fidelidad pedestre, acusando en cambio riqueza en la expresión y suave, tierno y segurísimo encanto". Parecidos conceptos contienen las nuevas críticas esclarecedoras del alto valor y significación de Garcés, que se han publicado en los últimos tiempos y que son debidas a Luis Fabio Xammar, Guillermo Lohmann Villena, Augusto Tamayo Vargas, Alberto Tauro, Luis Jaime Cisneros y el que esto escribe.

En cuanto a su traducción de *Los Lusiadas* de Luis de Camoens la crítica ha sido más parca, aunque menos reticente. Se debe seguramente la parquedad a la circunstancia de no haberse consultado directamente el volumen por la mayoría de los críticos, quienes sólo se han pronunciado sobre él por referencias. Los ejemplares existentes son raros y apenas se han identificado tres: uno en Madrid, consultado por Lohmann Villena, otro en los Estados Unidos en Berkeley, California y un tercero recientemente hallado (1955) en el Perú, por Estuardo Núñez, en la biblioteca de la Universidad del Cuzco. Sin conocer el libro, sin embargo, Medina sostuvo que "de mucho más alto vuelo era la versión de Camoens", y Luis Alberto Sánchez agrega que "es de suponer que la traducción de Camoens superaría a ésta de Petrarca". Estos vaticinios se han confirmado con el hallazgo y estudio que se ha podido iniciar a base del ejemplar del Cuzco. Sin duda la versión de Camoens fue la obra cumbre de Garcés, ya que traducía a su compatriota con pleno dominio de la lengua materna y de la adoptiva y justamente fue posterior a las anteriores versiones, en cuya experiencia había ganado ya pleno conocimiento de la española. No obstante el juicio adverso de los contemporáneos de Garcés, tal como el de Dávalos y Figueroa y el de Faria y

Sousa que lo acusaron de falta de acierto en expresar la elegancia del poema y de liberalidad en introducir modificaciones sensibles en el texto mismo, suprimiendo pasajes y agregando pensamientos propios, debemos tomar esos reparos con reserva, pues se inficcionan de criterio formalista y rigidez preceptista en desacuerdo con el libre aliento renacentista que imperaba en la época de Garcés. La traducción literal estaba ya superada en ese momento y se afirmaba el criterio —entre los grandes creadores de versiones como Fray Luis de León— de que había que mantener al traducir fidelidad a la idea pero con libertad en la forma. De tal modo que la crítica mencionada era ya en ese momento anacrónica y retrógrada. La traducción del gran poema de Camoens por Garcés tuvo aliento universal y ha desafiado al tiempo. Se encuentra hoy tan vigente como la de Petrarca. Lohmann Villena, en nuestros días, ha tildado de exagerada aquella crítica negativa. Y agrega: "que la versión de Garcés no es hoy pura arquelogía literaria, sino que hay en ella algunas perlas que sólo necesitan de la mano amorosa que las rescate de la ganga sin valor estético".

La obra propia

Al lado de todo ello, no desmerece su propia obra original. Del célebre poema de Petrarca *Italia mía* hizo Garcés no sólo su inspirada versión, que es tal vez la más lograda en lengua castellana, sino además una paráfrasis libre titulada *Canción al Perú*, que constituye la más precoz expresión de amor a la tierra americana en un peninsular, todavía en la segunda mitad del siglo XVI, y recogida con tal en la reciente *Antología General de la Poesía Peruana* de Alejandro Romualdo y Sebastián Salazar Bondy (Lima, Buenos Aires, Lib. Internacional del Perú, 1957). En este poema acoge los versos de Petrarca al comienzo y al fin de cada estrofa, pero en el centro de las mismas desenvuelve pensamientos originales y un autónomo despliegue de imágenes propias y de alta inspiración poética. Parece como que el verso de Petrarca hubiere sido el pie forzado de donde toma el impulso de su propia inspiración que, en casi todo lo demás de su obra, —en humilde y generosa entrega— fue ofrendada a enaltecer la gloria imperecedera de sus insignes maestros. Por ello merece Garcés la exhumación de su nombre que, al cabo de los siglos,

la crítica contemporánea limpia del polvo del olvido y enaltece con los atributos de egregio traductor, animador y promotor de la vida intelectual en los primeros tiempos de la colonización hispánica de América y de notable poeta de vuelo original y en cuyas imágenes alienta la fina percepción de las esencias telúricas de nuestra América.

AUTOBIOGRAFÍA DE UN GRAN NOVELISTA DESCONOCIDO*

Por *Rafael SUPERVÍA*

QUIZÁ sea esta la respuesta. No llegaba ese libro, cuya ausencia se ha dejado sentir durante tantos años entre la producción literaria española traspirenaica, porque no podía escribirlo un hombre. Tenía que germinar en la conciencia tiernamente receptiva de un niño e ir madurando con él al mismo ritmo hasta la sazón. Miles y miles de seres humanos, algunos de ellos notables escritores ya y otros con potencial para serlo, pasaron por circunstancias objetivamente comparables. Pasaron, pero no fueron instalados en ellas, sumergidos y condenados a que la situación constituyera su totalidad vital durante años normativos de la personalidad.

El cautiverio en los campos de concentración europeos, así como el destierro y el retorno más tarde a la tierra de origen, determinan naturalmente distintos tipos de reacción y de vivencia que van decatándose de acuerdo con la peculiar disposición espiritual. Sería interesante sin duda intentar su etopeya y clasificación, mas a nuestro propósito de hoy le basta con subrayar tan sólo una división primaria en dos grupos: adultos y niños. Es decir, el de los que podían evadirse de la situación por medio de la propia intimidad y del recuerdo, y el de los que carecían de ese recurso porque su vida en realidad empezaba allí como aventura y allí mismo les sorprendió en muchos casos el término de la trayectoria. "Si no se ve previamente la forma en que la vida ocurre, es poco útil intentar narrarla, porque el resultado será un anecdotario indefinido. Hay que esforzarse por ver en unidades de estructura, de dónde arranca y hacia dónde tiende el vivir", dice Américo Castro[1] refiriéndose a

---

* *Tanguy, Histoire d'un enfant d'oujourd'hui,* por MICHEL DEL CASTILLO. Julliard, 30 Rue de l'Université. Paris, 1957. Prix des Neuf. Autobiografía novelada.

1 AMÉRICO CASTRO, *España en su historia.* Prólogo. Losada, S. A., Buenos Aires.

temas historiográficos pero que consideramos extensivos al campo de la autohistoria. El que fue arrojado a uno de esos islotes creados en el corazón de Europa con mares de espinas, pero llevaba consigo ideas, creencias, pasiones, historia en una palabra, se envolvió con ellas y vivió de sus jugos. Henri Pirenne, cuando fue confinado en Creuzburg and der Verra durante la Primera Guerra Mundial, pudo decir que "gozaba los encantos de la meditación lenta y progresiva de las ideas que uno lleva en sí mismo, con las cuales se coexiste y que acaban por absorberle en absoluto".[2] Y que le escudan del ver y sobre todo del sentir la nueva situación angustiosa, podríamos añadir. Actitud que comparte Enrique Diez Canedo cuando afirma desde el destierro:

Todo lo llevas contigo,
tú, que nada tienes.
Lo que no te han de quitar
los reveses
porque es tuyo y sólo tuyo,
porque es íntimo y perenne
y es raíz, es tallo, es hoja,
flor y fruto, aroma y jugo
todo a la vez, para siempre.[3]

Pero ¿qué podía hacer Tanguy, aquel niño español de siete años, en los campos de concentración de Francia y Alemania? ¿Con qué ideas iba él a coexistir, si no dejaba apenas vida alguna tras sí? ¿Dónde estaban su raíz y sus hojas? Solo, despiadadamente solo, con "une secret nostalgie d'un passé qui n'avait en réalité jamais existé pour lui", tuvo que entregarse sin resistencia a la forma de ocurrir su vida. Ser un habitante no un transeunte de esos lugares. Tan lógico es que Pirenne exprimiera los jugos de su vasta cultura y escribiese en aquel pueblecillo de la Turingia su incomparable síntesis de Europa, como que Diez Canedo creara en el exilio su sentido poema. Los dos contaban con materiales lentamente estratificados en su conciencia, podían expresarse sobre urdimbres "de cuantos hilos la vida teje" y sal-

[2] Palabras recordadas por su hijo Jacques en el Prefacio a la *Historia de Europa,* versión española. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.

[3] *El desterrado,* fragmento. *Las cien mejores poesías españolas en el destierro.* Editorial Signo, México, 1945.

varse así. Pero las bases de la existencia de Michel del Castillo y su horizonte, a la hora en que comienzan las acumulaciones espirituales para el consuelo futuro, fueron los campos de concentración y su secuela de reformatorios y jornadas de forzado. Por eso ha sido él quien ha podido escribir, con la autenticidad que solamente la compenetración determina, ese documento inquietante aun sobre la vida que le ha tocado vivir. A él, a Anne Franck, a Peter Aran[4] y a otros muchos de su generación en Europa.

La infancia de Tanguy ofrece en sus comienzos no pocas semejanzas circunstanciales con la de Larra, aunque la trayectoria se desvíe después a causa de las diferencias en que envuelve a ambos la altura de los tiempos. Si el padre de Mariano José era un afrancesado, el de Tanguy es francés. Los primeros recuerdos de Tanguy se mezclan con explosiones de granadas y bombas, con noches interminables de vigilia determinada por el terror y por el hambre en el Madrid de 1937. Los de Mariano José habrían de guardar la resonancia de las que se lanzaban en el de ciento veinticinco años antes. Y en cuanto a las privaciones, por mucho que las mitigara la situación privilegiada de su padre, tuvo que sufrirlas también agudamente. Basta con asomarse a las páginas de Galdós que median entre *Napoleón, en Chamartín* —poco antes del nacimiento de Fígaro— y *El equipaje del rey José* para darse idea de ello. O a otras más directamente relacionadas con él y más propicias al paralelo: "¡Qué año el de 1811! Largas colas de indigentes esperando las sobras a la puerta de cuarteles y conventos, nubes de mendigos, aceras llenas de muertos, viviendas habitadas por inquilinos como espectros". Luego, un día de mayo de 1813, aquellas palabras de su padre: "Esto se acaba. Prepárate y prepara al niño. Nos vamos esta misma noche".[5] Y el éxodo en un convoy por el camino de Segovia perseguidos por los guerrilleros y por las tropas de Wellington en busca de la raya de Francia y de la paz que sonríe al otro lado.

Una noche de 1938, la madre de Tanguy lo despierta para

---

[4] *Sme Zivi*, por JURAJ VICAN, Editions Masaryk, París, 1953. Historia de un muchacho solo y con un miedo inmenso en una ciudad checoslovaca ocupada por los alemanes. Escrita en checoslovaco, pero que su autor, colega en las labores universitarias, nos ha ido relatando en buen español.

[5] *Larra*, por RAFAEL BAUTISTA MORENO. Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1951, págs. 34 y sgts.

decirle "qu'ils avaient perdu la guerre et qu'il fallait partir". Las primeras jornadas de Tanguy fueron menos dolorosas físicamente, porque una vez en Valencia embarcaron en un buque inglés que les llevaría a Orán y cuyo capitán contestaba a los saludos del niño con un "All right, boy. How are you?". Y desde allí, en un paquebot francés en el que todo el mundo decía "merci" y "s'il vous plait", a Marsella. Larra contaba a la sazón cuatro años; Tanguy cinco.

Dejemos a Mariano José en un Colegio de Burdeos creando los gérmenes de su futura perplejidad clásico-romántica, y sigamos a Tanguy por otro camino de asombros. No porque consideremos agotado el paralelo, sino porque la trayectoria de aquél la conocemos todos y la de éste se nos revela ahora.

"Tanguy, has de saber que eres francés", le dice su madre por primera vez la víspera de embarcar para Marsella. "Entre tu padre y yo existen hondos disentimientos y por ellos nos dejó poco antes de empezar la guerra; pero debes mostrarte amable con él". El autor no nos ofrece aquí respuesta ni reacción alguna de Tanguy ante estos descubrimientos. ¿La corta edad del niño? No; es que Michel del Castillo, y esta es una de las agonías que traspasa toda su autobiografía, no sabe en realidad lo que es. Su vida entera se libra entre fuerzas de tracción opuesta. Cordiales unas, racionales y políticas otras, que la anonadan, que la congelan... Francés, español, reaccionario, liberal ¿qué es todo eso y sobre todo por qué ser una de esas cosas da derecho a quebrar un alma?

El padre les esperaba en Marsella, pero la acogida asomó a Tanguy al abismo de lo que llamaba su madre disentimientos. Así y todo prevaleció en él la idea de que, por fin, era un niño como los demás: tenía padre y madre.

Sigue el preludio engañoso de unos días amables en la escuelita cerca de Clermont-Ferrand. En ella hizo su primer amigo, Robert, tan intensamente pelirrojo que los otros niños le apodaban *el heraldo del incendio*. Pero Tanguy nunca le llamó así. Algo indefinible le hacía intuir que en el futuro no podría contar con otro apoyo que el de la amistad.

Tanguy, que había sido confiado por su madre al cuidado de una familia catalana residente en Marsella, fue sorprendido con un grupo de judíos guarecidos en la misma casa y, sin que le valieran lamentos ni explicaciones, se vio lanzado a la trágica aventura de su internamiento.

En lo externo, el campo de concentración no ofrece nota alguna de forzado patetismo en la pluma de Michel del Castillo. Su descripción se desliza con la sencillez y la serenidad con que se expresa lo cotidiano. Un pueblo que podría compararse con cualquiera de esas aldeas vistas al pasar por nuestros caminos, sólo con que se le añadiera la nota espiritual de una iglesia. Y es que en el corazón de Tanguy parece que no va a tener cabida el odio. Como si estuviera colmado del idealismo de Rachel, la judía que le contaba cuentos de paz y le decía que "il y a du bon en toute chose. Même dans un camp. Le tout, c'est de savoir l'y discerner". Quizá había leído las Consolaciones de Séneca. De los soliloquios del muchacho no trasciende nunca un pensamiento abrasado por el rencor. En los diálogos, siempre es la suya la nota de tolerancia. Hasta las más infrahumanas actitudes de sus celadores y compañeros de encierro, encuentran en Tanguy un gesto de comprensión. ¡No son ellos, es la guerra la causa de tanta desventura!

La historia de Tanguy en aquel campo alemán, es la relación de su trágico aprendizaje en la escuela del hambre y de la muerte. Días llenos de años de dolor en los que pasó cíclicamente el curso que va desde el apetito fisiológico normal, humano, hasta el hambre animal; el hambre sentida "en el vientre, en la cabeza, en los ojos, en la espalda..." Hasta dejarle convertido en eso, en el Hambre, en la abstracción, en la alucinación del hambre. Allí aprendió igualmente a sentir el horror de la muerte, a desearla más tarde; a sentirla instalada en su alma y, por eso, a pasar la agonía infinita de no poder morir.

Las sirenas y los himnos que anunciaban "la liberación", "el triunfo", despertaron a Tanguy que, medio ciego por la progresiva depauperación de su organismo, aún pudo ver una leve columna de humo que se elevaba al cielo desde el crematorio...

La mecánica de salvamento funcionó con precisión bastante para situar a Tanguy en un tren rumbo a París, junto a unas personas esqueléticas y ensimismadas. ¿Eran éstos los vencedores a quienes se refería aquel Alcalde en su encendido discurso? Con parigual automatismo, aunque de signo contrario, había sido lanzado años antes en dirección opuesta confundido entre un grupo de judíos. ¿Cuánto tiempo había transcurrido? ¿Qué edad tenía ahora contando por unidades de dolor? ¿Qué iba a ser de su vida en este nuevo capítulo de su historia? Entre

la niebla de sus pensamientos una idea aparece clara: la de volver a España. Como si hubiese oído al poeta y estuviera convencido de que sólo así podría renacer o bien morir:

> ¿Por qué no vuelves a tu tierra, a ti?
> Remozarías tu edad, tu luna.
> O morirías dentro de ti mismo,
> en tu tierra, en tu yo, no sobre alguien
> ajeno a tu paisaje y tu conciencia.[6]

Ya en España y mientras devoraba con los ojos las tierras que venían a su encuentro y sentía en el pecho sus paisajes viriles y austeros, se decía Tanguy con orgullo que allí era donde había nacido y donde estaban sus raíces y la paz que siete años antes creyó poder hallar al otro lado de la frontera.

Cuando se sometió a Tanguy al primer interrogatorio en el Centro de Reforma de Barcelona, todavía rebosaba su alma aquella generosidad mostrada en los trances más amargos de su niñez. "¿Eres judío?". "No". "¿Comunista?". "No". "Entonces ¿por qué te han encerrado?". "Es la guerra", contestó el estoico como justificación fatal de todas sus malandanzas.

Sin embargo, las descripciones de la vida y de sus rigores en el Reformatorio, van adquiriendo tonos más ácidos y sombríos que las del campo de concentración de Alemania. ¿A qué obedece esa extraña mutación? "Tanguy avait certes connu les camps de concentration. Mais c'était la guerre. Les Allemands étaient fidèles à un système en tuant leurs prisonniers. Ils étaient des monstres tout d'une pièce. Tandis que ces Frères communiaient chaque matin". Además "la paix était venue; elle avait apporté un monde ancore plus injuste. Tanguy vivait comme un automate. Aucun enthousiasme ne le retenait plus à la vie. Il accumulait de la haine; une haine si vaste qu'il craignait qu'elle ne l'engloutit lui-même".

Entre los episodios que se suceden en el Centro, se destaca con singular fuerza la narración del accidente sufrido por uno de los internos, víctima de la debilidad y de la violencia. Durante las diligencias para el esclarecimiento del suceso, la energía demostrada por Tanguy al poner de manifiesto la brutalidad del régimen interior, energía descomunal en aquel ambiente, produce una extraña sacudida en el patio acobardado. El Doctor,

---

[6] MORENO VILLA, *Tu tierra, fragmento,* Antología citada.

cuyo carácter traza Michel del Castillo poéticamente diciendo "que tenía una voz blanca", encomia la fortaleza de ánimo de Tanguy y deplora que no haya otro testigo del hecho. Transcurren segundos interminables durante los cuales los muchachos van tragándose un silencio que debe quemarles las entrañas. El nudo angustioso se aprieta cuando Fermín, el parricida de dieciséis años, siempre indiferente a todo y que demostró desde el primer día acentuada animadversión hacia Tanguy, dice sin un temblor en la voz: "yo seré ese testigo".

El incidente referido determinó un nuevo giro en la vida de Tanguy. No porque variasen el trato y la consideración hacia él, que fueron aún más crudos si cabe, sino porque estableció un lazo decisivo de amistad entre los actores. Un día le anunciaron que alguien le esperaba en el locutorio; era el doctor. "Este no es lugar para ti", le dijo. "Si encuentras modo de llegar a Madrid, ve a la Sociedad Protectora de la Infancia. Aquí tienes una carta para la Secretaria que es una vieja amiga mía". ¿Miraría hacia el muro el doctor de la voz blanca al decirle estas palabras a Tanguy? Era el único vehículo que podía conducirle a la libertad.

Los capítulos siguientes de la novela los llenan la evasión de Tanguy y Fermín; las tretas de éste para burlar la vigilancia de los caminos y para matar el hambre, ardides más comparables, por lo sutiles, a los del pícaro clásico que a los del vagabundo barogiano; el recuento de su vida; la evocación de la madre.

Fermín, tal y como lo retrata el autor, diríamos, acudiendo a la paradoja, que es una figura armónicamente desequilibrada. La guerra de España, al provocar la ruptura de una realidad fija y de una perspectiva clara, dejó como estela algún tipo así; monstruoso y sublime al mismo tiempo en confusa subversión de valores. El ambiente familiar de uno y otro queda reflejado en la evocación que nos ofrecen de la madre. La de Fermín "toujours de noir vêtue, jamais de fard; elle ne vivait que pour nous. Mon père, quant il revenait ivre, la battait. Ma mère ètait une sainte; une vrai sainte. Elle n'a vécu que pour les siens". La de Tanguy: "Moi, j'adorais ma mère. Elle était si belle, si inteligente!... Je me souviendrai toujours d'une nuit où elle allait au Casino. Elle portait une robe de soir toute noire. J'était au lit et je la voyais se préparer. Je la faisais tourner en lui disant: tu es belle comme une fés".

Fermín es ahora el sostén de Tanguy en esta aventura de acción por los campos de Cataluña, como antes lo había sido Gunther en las del espíritu y del pensamiento en el campo de concentración de Alemania. Y con la misma generosidad: "escucha, pequeño", le dice un día, "este tren de mercancías te llevará hasta Madrid. Es preciso que llegues. Sé que es duro para ti que nos separemos, pero la policía nos detendrá si seguimos juntos. Yo soy un criminal cuyos antecedentes obran en todas las comisarías. Solo podrás salvarte". El destino de Tanguy está marcado sin duda por el signo de la soledad.

En Madrid quiso ver la casa donde había nacido. Un hotelito con apariencias de la calle de Goya. Su encogimiento de hombros al contemplarlo parece indicarnos que no son las físicas precisamente las raíces que más nos unen a la tierra.

Semanas después encontramos a Tanguy instalado en un cuartito limpio y claro de un Colegio. La serenidad y la belleza de las descripciones parecen indicar que ha olvidado por completo la crueldad y la angustia de los días de Alemania y de Barcelona. Los retratos de estos Padres y profesores contrastan con la pesadilla de aquellos guardias nazis del campo de concentración y de los Hermanos del Reformatorio que, "tanto unos como otros estaban donde estaban porque no sabían qué hacer con su animalidad".

"El Colegio era un hermoso edificio moderno situado en un alcor y desde el cual se veía el valle cuajado de olivos. Durante las noches claras fulguraban a lo lejos las luces de Jaén". Tal vez en ese mirador fue donde aprendió verdaderamente a amar la naturaleza, a sentir la belleza de las cosas, a comprender el rumor de los árboles, a entender ese lenguaje sólo inteligible para los elegidos. "Sa fenêtre donnait sur la Sierra Magina. En se réveillant, la première image qu'il aperçut était cette montagne majestueuse enveloppée d'un voile mauve et couronnée de blanc".

Sesenta y cinco años antes, un muchacho como él contemplaba también desde la ventana de un colegio de Yecla "una pequeña vega verde, que hace más hórrida la inmensa mancha gris, esmaltada con grises olivos, de la llanura sembradiza... En la ciudad hay diez o doce iglesias; las campanas tocan a todas horas"... "Il y avait aussi les cloches de la ville. Elles ne sonnaient jamais en même temps. Quant l'une finessait, l'

autre commençait. Tanguy devinait au son de sa cloche quell église sonnait. Il les reconnaissait toutes".

"El padre Pardo no era un santo. Era un hombre. Es una cosa excepcional esa de ser un hombre. Él lo era". "Los muchachos le amaban profundamente y tenían absoluta confianza en él. Hasta los más duros lloraban como niños cuando el padre les llamaba para amonestarles. Todos sabían que era de una probidad y de una rectitud a toda prueba; y de una bondad casi sobrenatural también. Cualquier reprensión que les hiciera bastaba para oscurecer la felicidad de los alumnos. No se asustaban, sin embargo, de su voz que quería hacer aparecer terrible, ni de su mirada que pretendía endurecer frunciendo el entrecejo. Sabían que les amaba, como él mismo sabía que los chicos le amaban sin reservas. Un hombre así era también el padre Carlos Lasalde de Azorín".

En este clima de bonanza y con el apoyo moral de "aquel hombre", empezó Tanguy su formación intelectual sistemática. Había leído antes cuantos libros se pusieron al alcance de su mano, pero no pudieron ser muchos y, sobre todo, fueron lecturas desordenadas, furtivas, inhábiles por lo tanto para la sedimentación. Ahora, al hablarnos del curso de sus estudios, va a poner de manifiesto los materiales con que comenzó su otro yo, su creador Michel del Castillo, las bases de su cultura. En realidad no es una revelación indispensable; al menos en parte. Sin necesidad de poseer una capacidad de penetración crítica notable, pueden percibirse esos materiales, esas influencias, desde las primeras páginas del libro, sin que los oculte la circunstancia de su expresión en francés. Nobles influencias asimiladas con notable originalidad.

Don Armando, el profesor que glosaba con terribles sentencias los libros que leía, condujo los primeros pasos de Tanguy por el campo de la literatura española. Hombre culto y sensible, supo despertar en el muchacho una afición apasionada por nuestros clásicos primero: Cervantes, Lope de Vega, Quevedo, Calderón, y más tarde por Azorín —a quien admira sobre todos—, Pío Baroja, Unamuno. Tanguy recordará siempre a este maestro a quien debe su disciplina en el rigor de la expresión.

Han pasado dos años desde el día que llegó Tanguy al Colegio. Todo parecía haberse concertado a su alrededor para ir haciendo brotar raíces de su piel que le unieran a la tierra.

Sin embargo, Tanguy, como el olivo que se veía desde la ventana de su cuarto, era "L'arbre triste, l'arbre douloureux, l'arbre anormal. Comme l'homme, il se plie et se replie sur lui-même, rongé par un mal secret; comme lui il s'acroche faurouchement à una terre seche et stérile; comme lui, il ne porte, malgré son infortune, que de maigres fruits". Le era imposible arraigarse, realizarse. Para poder seguir viviendo necesitaba hacer algo por sus esperanzas, "qu'il devait être dur de vivre seulement avec ce qu'on sait et ce dont on se souvient, et privé de ce qu'on espère".[7] Y su esperanza, incontenible por más tiempo, era la de establecer un orden en su vida. Un orden que no significaba precisamente la estabilidad o la reconstrucción de un hogar irreparable. Tanguy sentía como imperativo vital el de enfrentarse con sus padres. Más que verles, lo que en realidad parecía desear con gran vehemencia era que ellos le vieran, que no consideraran liquidado con el silencio "el caso" de su existencia. No bastaron para disuadirle los esfuerzos y las reflexiones del padre Pardo, y Tanguy, solo otra vez, emprende de nuevo la marcha hacia Madrid sin otro viático que la esperanza.

En Madrid, desterrado en el lugar donde nació, tuvo que pasar el calvario que miles de españoles pasaron en otros lugares: días de espera en el consulado; búsqueda infructuosa de trabajo; horas de desesperanza en los bancos de los parques públicos. A pesar de todo, al ver corretear a los niños por la Rosaleda del Retiro, sonreía y pensaba que era hermosa la vida. Después decidió probar fortuna en Barcelona. Sus recuerdos se la hacían aparecer como una ciudad desagradable y sucia. Pero en las ciudades sucias se encuentra trabajo con mayor facilidad que en las otras. En el puerto contemplaba los barcos, "Cabo de Hornos", "Cabo de Buena Esperanza" y sus pies parecían desprenderse del suelo para abordarlos en busca de otros horizontes. A veces lograba ganar algo ayudando a descargar camiones de fruta en el mercado y por la noche dormía en los bancos de Montjuich. Un día se enteró de que necesitaban obreros en la fábrica de Vallcarca de Sitges y fue a ofrecerse.

Tanguy salió de su entrevista con el capataz henchido de alegría. Acababan de tomarle "a prueba" para trabajar en las canteras por un período inicial de tres meses, con un jornal de dieciocho pesetas. Alguien le habló de Sebastiana y de que tenía un cuarto disponible en su pensión. Era ésta una mujer

[7] Albert Camus, *La Peste.* Cita del autor.

fuerte, valerosa, de carácter duro y modales bruscos que, desde hacía treinta años, no se había asomado a otro horizonte que al de aquel valle inundado de polvo. Sus relaciones con Tanguy no pudieron iniciarse bajo peores auspicios. Dos días después de su llegada a la casa le sorprendió leyendo un libro escrito en latín; pero afortunadamente quedó aclarada su sombría sospecha cuando Tanguy le aseguró que se trataba de latín civil, no eclesiástico y de un poeta llamado Ovidio.

En la cantera, mientras petrificaba lentamente sus pulmones tragando arcilla, reflexionaba Tanguy y se preguntaba cómo era posible que aquellos hombres trabajaran así, en aquellas condiciones, sin exhalar una queja. La mayoría estaba compuesta por murcianos que llegaban mal vestidos y hambrientos en trenes de mercancías. Era sin duda que se habían rendido a esa vida oscura y dolorosa; a no tener más que esperanzas menudas e inmediatas; a vivir durante la semana aguardando el domingo, único día que podían sentirse hombres.

Las observaciones sobre el carácter de Sebastiana, la descripción del proceso de su inclinación maternal hacia Tanguy, las reflexiones acerca de la vida sórdida de aquellos trabajadores a las órdenes de un gerente alemán y la narración de una huelga en Barcelona, constituyen las páginas en las que el autor nos ofrece más altas muestras de su aguda penetración psicológica, de su capacidad para reflejar el dramatismo de un momento y de su excelencia de escritor.

Entre las víctimas de las represalias ejercidas por las autoridades y la empresa como consecuencia de la huelga, encontramos a Tanguy y a Sebastiana. Ésta debió ser encarcelada puesto que un día la vieron salir de casa conducida por la guardia civil y nadie supo ya de su paradero. El muchacho fue despedido del trabajo.

La idea de pasar a Francia y enfrentarse con sus padres, sepultada durante seis meses entre el polvo de la cantera, vuelve a surgir ahora con la misma vehemencia que durante los últimos tiempos de su estancia en el Colegio. Vendió, pues, lo poco que poseía y tomó el tren para San Sebastián. Allí, encerrado en la habitación de un hotel modesto, sin comer apenas, se dejó mecer horas y horas por la cadencia de la lluvia persistente: "por aquel ruido dulce, suave, cálido, como el roce delicado de la ropa de mujer". Por fin se decidió a salir. A impulsos de su ansiedad iba todas las tardes a la estación para contemplar la salida del tren hacia la frontera. Carecía de di-

nero y de autorización para cruzarla, pero al menos estaba cerca. Una de esas tardes conoció a Ricardo, ambiguo personaje que pasaba a Hendaya con frecuencia y que le prometió ayuda.

En el tren, mientras cruzaba los campos de Francia, trataba de fraguar una comparación entre los dos países unidos y separados por los Pirineos. Los trenes franceses le parecen mejores y más puntuales que los españoles, pero le gustan más "los viejos trenes españoles sin otro horario que su fantasía", dándonos otra prueba de su constante contradicción de sentimientos. Había logrado por fin establecer contacto con su padre y tenía la esperanza de que estuviera aguardándole en la estación. Pero y si no estaba, ¿qué sería de él, a quién podría dirigirse con probabilidades de que creyera la inverosímil historia de su vida? ¡Quizás hubiera sido mejor no salir de España! Las últimas horas del trayecto las pasó evocando su vida.

Tanguy experimentó una emoción desconocida al ver aproximarse a su padre. ¡Lo encontró tan viejo! Su imagen había quedado fija en su conciencia como era hacía quince años.

"¿Eres tú?"

"Sí".

"Quisiera saber ante todo qué es lo que ha podido inducirte a venir aquí. Comprendo perfectamente que te hayas dicho: "Tengo padre y voy a tratar de reunirme con él", pero, ¿por qué ahora?".

Tanguy, con frío en el alma, evadió toda respuesta ante la actitud de su padre.

"Tu as vraiment l'air d'un voyou".

El muchacho enrojeció de vergüenza y pensó en todo lo que podría decirle a él; a su padre, acerca de las causas de la miserable apariencia de su hijo; pero calló y se dejó conducir a un hotel donde quedó solo una vez más.

Al día siguiente por la tarde volvió su padre a buscarle y le llevó a La Rotonde. Allí, todos los esfuerzos de este hombre tendieron a tratar de convencer a Tanguy de que la culpa de su desventurada vida la tenía por entero su madre. La reflexión del muchacho ante aquella cobardía fue: "un español no hubiera obrado nunca así" y su pensamiento voló hacia España.

Con el transcurso de los días y de las conversaciones, Tanguy y su padre llegaron a establecer un cierto grado de intimidad. Con extraña ambivalencia se atraían y repelían mutuamente. Cuando hablaban con sencillez y con limpieza de

pensamiento, parecían poseer un mismo modo de amar a los seres y a las cosas por lo que son, un desprecio común por los alardes y las apariencias; miraban los dos al mundo con simpatía, alineándose junto a los que aman al amor contra los que lo niegan; con los que aspiran al simple bienestar frente a los adoradores de la felicidad trascendental. Ni el uno ni el otro juzgaban al mundo: coincidían en considerarlo el mejor posible con todo su cortejo de pobres penas y pequeños goces. Además, ambos, y por distintas motivaciones, carecían de "moral". Pero, como contrapartida de esas afinidades, existía entre ellos un muro de diferencias cada día más alto y más denso. Tanguy, había vivido tan replegado en sí mismo, que le resultaba muy penoso incorporarse plenamente a la vida familiar y tomar parte en conversaciones que no le interesaban en absoluto. El padre atribuía el retraimiento y silencio de su hijo a una íntima actitud de reproche, y trataba de reaccionar contra ella hiriéndole en sus más caros sentimientos: los que le unían a su pasado, a sus recuerdos, a sus viejos amigos.

Pero la continencia del muchacho, como todo en este mundo, tenía sus límites y un día estalló entre ellos una violenta disputa. ¿Cómo se atrevía a recriminarle por su pasado cuando era él quien lo había determinado con su abandono? ¿Cómo osaba menospreciar a sus viejos amigos, a personas como el Padre Pardo o la pobre Sebastiana, ejemplos de valor y de idealismo, él que había cometido la villanía de denunciar a su esposa? Los dos, lívidos de coraje debieron mirarse en aquel momento como lo que eran, como verdaderos enemigos. "He hecho de tí un caballero, te he traído a mi casa, pero, hemos terminado para siempre, a la calle, a reunirte con tus iguales, con 'las Sebastianas, con los obreros' ". Y de un golpe brutal tendió a Tanguy en el suelo. Cuando volvió en sí, una sirvienta estaba poniéndole en la frente compresas de vinagre. Su padre, mudo frente a él, se retorcía las manos. Tanguy, silencioso también, cuando pudo incorporarse recogió algunas prendas en su vieja maleta verde y salió de aquella casa...Era un hermoso mediodía de primavera.

Semanas más tarde Tanguy tuvo una entrevista con su madre. No se comprendían; el lenguaje de sus respectivas convicciones era distinto; sus actitudes ante la vida diametralmente opuestas. Para ella el mundo aparecía dividido en dos campos irreconciliables: el suyo y el otro. Él se resistía con toda su alma a aceptar esa división. Utopista o clarividente

se obstinaba en amar a la vida y a los hombres con esperanza. Y se separaron como dos trenes con opuestos destinos...

¿Qué será de Tanguy? Queda esperando noticias del Padre Pardo y de Sebastiana que vengan a tenderle una mano amiga. Si no llegan seguirá buscando en el abismo de sus aflicciones un santuario para su fe en la humanidad.

Al iniciar este trabajo no pensamos ni por un momento hacer de él un ensayo de crítica literaria, sino trazar un hilván de impresiones al hilo de la lectura de un libro que no puede ser leído en silencio. Pero, como quiera que durante su curso hemos comprometido algunas afirmaciones de ese orden crítico, no podemos dejarlas flotando sin concluir con algún razonamiento que los respalde.

Fue la primera la de incorporar esta novela al acervo literario de la España peregrina, siendo así que aparece en francés y es esa la nacionalidad aparente de su autor. Nada más lejos de nuestro ánimo que el aventurar una polémica de estrecho espíritu nacionalista para la reivindicación de una obra literaria. Sobre que el caso es distinto, están muy lejos, aunque a veces no lo parezca, aquellos días en los que la aparición del "Gil Blas" determinó la conocida reacción airada del Padre Isla. Hoy, por fortuna, las voces y las plumas europeas de verdadera resonancia tienden a la búsqueda y ajuste de los valores comunes de la cultura y no al mantenimiento de viejas rivalidades tribales, pero, claro está, nadie pretende negar la existencia de las individualidades componentes sino de definirlas y de sentirse orgulloso al descubrir la posible armonía del conjunto. Ese es el espíritu con que abordamos el problema.

Es cierto que en el campo de la literatura, la lengua es el primer factor entre los determinantes de la nacionalidad de la obra, como el lugar de nacimiento lo es para el individuo. Pero en ambos casos hay otros valores además dignos de ser tomados en cuenta junto a ese simple esquema. Son valores del espíritu y de la voluntad, primero, y de las circunstancias, después.

A la pregunta ¿por qué escribió Michel del Castillo su novela en francés? podríamos contestar con la cita y las palabras de Manuel Durán en un ensayo: "Escribir en París es vivir; escribir en Madrid —afirmaba Larra a principios del siglo pasado, y hoy agregaría sin duda "y en México"— es morir". "El escritor serio, el escritor que trata temas científicos, sociológicos, históricos, el ensayista no periodístico, el no-

velista y el poeta viven en nuestros países de habla española — o portuguesa — de milagro; actúan sobre un público ínfimo, les es negada casi siempre la satisfacción de poder vivir de sus escritos, y si algunas veces les arrastra la ilusión a creer que pueden influir en forma definitiva o inmediata en la sociedad de masas del mundo contemporáneo no tardan, pronto, en quedar desengañados".[8] Si las limpiamos un poco, no gran cosa, de su tal vez extremado pesimismo, esas palabras pueden encerrar la respuesta. Michel del Castillo aspira a vivir, empresa dura si solamente se posee como instrumento una pluma y una conciencia libres en lengua española.

Dado ese supuesto tendríamos que convenir en que el factor lingüístico es sólo circunstancial, como en la producción en inglés de Madariaga, en "The Forging of a Rebel", de Barea, en tanto que el espíritu, el carácter y la naturaleza de esa literatura son españoles, sin obstáculo en el algún caso, de su aspiración a lo universal.

También cabe creer que Michel del Castillo, evidentemente bilingüe, domine mejor los matices del francés que los del español; porque si bien es verdad que lengua materna es aquélla en la que se reza y se juega y se oye la primera canción de cuna, puede serlo igualmente la en que se sufre, que es otra forma de rezar.

En cuanto a la nacionalidad del autor nada hemos de decir con tendencia a fijarla. por entender que tanto como de un vínculo natural — no importa cuán fuerte sea — se trata, cuando puede expresarse libremente y existen otros lazos, de un vínculo voluntario. Lo que sostenemos es que de su novela autobiográfica — y no poseemos otra fuente informativa — no se desprende con claridad esa manifestación de voluntad. Al revisar el libro comprobamos que Tanguy se enfrenta a sí mismo con la pregunta en tres ocasiones: en la primera cuando una monjita le interroga "¿Eres judío?". "No hermana". "¿Cómo se explica, pues, que estés en un campo de concentración?". "¡Somos españoles!", dice. Más tarde, ante los guardias nazis, respondiendo a la cuestión "¿Qué hacías con estos judíos?", afirma "Yo soy español; iba a reunirme con mi madre." Últimamente, en su primera conversación con Gunther, éste le pregunta "¿Eres francés?" y Tanguy asiente.

---

8 Toynbee, "Américo Castro y el Mundo Hispánico", en *Universidad,* volumen XI, número 12, México, agosto de 1957.

Pero, con todo, lo que importa subrayar es que la cultura de Michel del Castillo y su sensibilidad son esencialmente españolas, y que las huellas de dos grandes escritores contemporáneos, Unamuno y Azorín, en lograda síntesis, se transparentan con reiteración en las páginas de la novela. Con el primero trata de hundirse en sí mismo y en la conciencia de algún personaje en busca del meollo de sus pasiones, de sus estados angustiosos y de la forma de expresarlos. Aquel modo de sentir Tanguy el hambre y la idea de la muerte durante su estancia en el campo de concentración, guardan resonancias unamunianas de hambre de eternidad: las imágenes con que expresa el muchacho su grado de aborrecimiento en el Reformatorio, parecen arrancadas del alma de Monegro, el agónico personaje de Abel Sánchez, la mejor de las novelas del Rector. Con Azorín —el escritor más admirado— ama el bienestar sencillo, intrascendente, las cosas menudas que nos rodean como verdaderos amigos, sin exigir nada de nosostros y sin traicionarnos, testigos y guardadoras del secreto íntimo de nuestras vidas, tan sensibles como Gunthers o Sebastianas o Padres Pardo. Con el viejo maestro de la prosa castellana moderna se complace en la contemplación del paisaje, cargado de historia, y se funde con la naturaleza tratando de penetrar su verdad, de descifrar los diversos dialectos de los árboles y de los caminos: "Il faisait déjà nuit. Le sable, sous la lumière aiguisée de la lune luisait comme du vieil or; cette même lune avait tracé sur l'eau un chemin scintillant qui semblair aller se perdre dans un royaume merveilleux. Tout etait calme. Sur tout cela régnait un étonnant silence qu'à intervalles réguliers le bruit fracassant de la mer se brisant contra les rochers rendait plus angoissant encore. Les lumières de le côte clignotaient; des mouettes s'envolèrent avec des cris. Une brise s'eleva de la mer et agita les branches del pins qui émirent un soupir prolongé." Como él, ama la limpidez y la tersura de la expresión y se esfuerza en disciplinarla hacia la desnudez clásica.

Tal vez el tiempo y la circunstancia propicia a la creación sin trabas hagan de Michel del Castillo un escritor francés, pero Tanguy es una novela española escrita en francés como su autor es un francés —si así lo prefiere— que piensa por ahora en español. Cuando sus compatriotas de pensamiento lean la obra en su propia lengua no habrá ni uno que no la

considere suya, y lo esencial en la novelística, como en la vida, no es tanto que las cosas sean como que se crea que son.

Terminado ya este trabajo llega a nuestras manos el número de la revista *Réalìtés* correspondiente a febrero último, en la que aparece un artículo de Michel del Castillo titulado "Grandeur et misère du paysan espagnol". Su lectura nos confirma en nuestro concepto sobre la alta calidad de la prosa del joven escritor, y en la conclusión de que las fuentes de donde brotan su temática íntima y su estilo se hallan en la vertiente española de los Pirineos. En él nos dice, con nuevo acento sobre pensamientos de vieja solera, de la identificación del hombre y la tierra españoles; de cómo el espectador, al situarse frente al infinito de sus altas llanuras, puede comprender de qué está hecha Castilla —de sueños—; que contemplar allí no es un acto visual sino un ejercicio del espíritu. Descripciones y meditaciones todas en estrecha comunión con la mística del paisaje castellano profesada por la Generación del 98, que parece va a tener en Michel del Castillo un notable heredero.

DE MI VIDA LITERARIA Y ALGO MÁS

Por *Ermilo ABREU GÓMEZ*

Yo debí ser matemático y no escritor. Pero el hombre propone y Dios dispone; y contra sus designios no hay nada qué hacer. De niño —aunque me da cierto rubor decirlo— tuve mucha facilidad para los números. En la escuela fui de los mejorcitos estudiantes de álgebra, trigonometría y de otras cosas que no sé si son más extrañas que útiles. El binomio de Newton, por ejemplo, lo sabía resolver al derecho y al revés; y en eso de eliminar incógnitas de ecuaciones, nadie me puso un pie delante. Lo digo sin vanidad. Esta afición por los números me llevó a leer libros de teoría matemática y con ellos me hice un lío de los mil demonios. Bien recuerdo que entre otras muchas obras, leí las de Poincaré, Picard y Félix Le Dantec. Las de Flammarion con sus fantasías no me volvieron loco pero sí agudizaron el insomio que aún hoy padezco.

Sin saber cómo ni cuándo, de los números pasé a la astronomía; aunque para mí esta ciencia andaba muy revuelta con la magia. Como me sentí un poco Galileo no hubo noche que no trepara al observatorio del colegio, donde me di gusto mirando con un telescopio, galaxias, planetas y satélites. Supe, además, que por Orión pasa el meridiano celeste y que, partiendo de la estrella polar, de un lado está Casiopea y del otro la Osa Mayor. Hice un calendario y hasta fui capaz de predecir eclipses y aún la aparición de las estrellas sobre el horizonte. Cosas de niño si se quiere, pero de un niño que tenía su tantito de poesía en la cabeza. Algo es algo.

Pero una noche, cuando más entretenido estaba en mis observaciones, empecé a temblar; bajé de mi atalaya y, trastabillando, llegué a mi casa y derechito fui a parar a la cama. El paludismo —que en mi tierra era enfermedad endémica— se había apoderado de mí. Aquel martirio me duró años de

años. Me trató un médico que creía en los espíritus y también en las fuerzas naturales. Me recetó baños de sol y de agua fría, quinina y un vino que llaman de Wintersmith. Con la quinina quedé un poco sordo y con el vino, cuando menos, debí volverme borracho. A Dios gracias, de este vicio me libré pues sólo bebo lo que bebe cualquier buen cristiano. Pero como no hay mal que por bien no venga, de tanto estar en la cama, entre fiebres, escalofríos y sudores, se me metió hasta los huesos el gusto por la ociosidad y con ella una definitiva pasión por la lectura. Aminoran mis remordimientos porque la ociosidad, antes tan pecaminosa, ahora es, según dicen, el mejor acicate para el espíritu.

Mi padre tenía en su despacho, en unos estantes de cedro que olían muy bonito, libros y más libros; me parece que heredados del abuelo. Casi todos eran de clásicos castellanos, con ribetes de oro, pastas de cuero y una cintita de seda para marcar las páginas. Me los leí todos, uno a uno, de la portada al índice. ¡Cuántas veces no me amaneció con un libro en la mano! ¡Cuántas veces no hurté en la cocina un pabilo para alumbrarme! ¡Y cuántas veces al pobre criado de mi casa —*el Ramiro Píldoras de mis Memorias*— cayéndose de sueño, tuvo que oir las historias que yo le leía en voz alta y hasta con muy buenos ademanes! En poco tiempo aprendí de memoria versos y más versos y se me llenó la cabeza de aventuras de caballeros, frailes, pícaros y celestinas.

Como es natural acabé por tener mis preferencias y mis autores favoritos. Una época la di por Berceo, otra por el Príncipe Juan Manuel y otra por los Arciprestres; de uno de éstos mi padre me dijo que no me convenía leerlo mucho porque era muy mujeriego. De tal cosa no me di cuenta nunca; yo no hacía más que reirme de sus ocurrencias. La lectura del Quijote me llevó meses, pues avanzaba y retrocedía, seducido por no sé cuántos de sus episodios. El que trata de la Cueva de Montesinos me creó una gran preocupación. Por más vueltas y revueltas que le di nunca pude aclarar su misterio. ¿Este don Quijote —me decía— soñó las cosas que dice o las vio de veras o las inventó para burlarse de sus amigos? De lo moderno, y por no alargar esta relación diré que leí —en muy cumplido orden los *Episodios* de Galdós, y no perdoné novela de Pereda, de Valera ni de doña Emilia. A Bécquer lo leí casi llorando y el *Canto a Teresa* de Espronceda lo sabía

recitar con mucho temple. Sin madurez de juicio, así como así, a unos los califiqué de buenos, a otros de malos y a otros de pésimos. Dios perdone mi temeridad.

De tanta lectura —o más bien de tanto paludismo— me vinieron unos deseos irresistibles de escribir. Y así, sin consultar con mi conciencia, me puse a emborronar cuartillas, de las cuales, a Dios gracias, sólo me queda el recuerdo de las letras mayúsculas con que empezaban mis historias.

Más tarde y ya medio curado, con asombro de mi familia y no poco escepticismo de mis amigos, empecé a publicar artículos en las revistas de mi pueblo. Eran cosillas sin doctrina ni concierto y así espero que nadie venga a echármelas en cara y menos a recogerlas en mis obras incompletas. Queden ahí en el santo olvido que merecen.

Por aquel entonces —principios del siglo— en mi pueblo había tres literatos de alguna fama y de mucha pedantería. Los tres eran pésimos maestros y los tres hicieron más mal que bien a los jóvenes que entonces empezábamos a escribir. Ahora se verá por qué.

Uno de aquellos sujetos llevado de su vanidad y también de su ignorancia, no sabía sino elogiar y lo hacía sin medida ni pudor. A cualquier mozalbete que le mostraba sus cuartillas le decía cosas de este tipo:

—¡Admirable, amigo, admirable! Tu estilo me recuerda el de Quevedo. Pero el tuyo tiene más ¿cómo diré? tiene más empuje, bueno más nervio. Adelante, amigo, adelante; vas por el mejor de los caminos. ¡Yo no tuve comienzos tan brillantes! Te envidio.

Y al decir esto, el muy zorro, sorbía rapé y se ponía a estornudar como un descosido.

Y si el escribiente aquél además de tonto era vanidoso, se rendía a su propia admiración y terminaba por creerse un maestro. Por fortuna se dormía en sus laureles y, dándole vuelta a sus engendros, no volvía a escribir; pero su fama crecía junto con su silencio.

El muy majadero, a mí, cierta vez, me dijo:

—Amigo Ermilo: tienes más soltura, más desenfado que Antonio Pérez. Me puse pálido. Antonio Pérez era el zapatero de la esquina de mi casa.

—¿Usted cree, maestro? —me atreví a preguntar casi sin aliento.

—¡Hombre, por Dios! claro que sí, en tí hay más dominio del idioma...

—Pero maestro, ¿Antonio Pérez de veras escribe? —pregunté balbuceando.

El sujeto aquél me miró con ojos de asombro y desprecio. Desde entonces, sombrero en mano, empecé a saludar al tal zapatero y hasta me atreví a pedirle consejo.

A mis consultas respondía:

—De todo, lo que más me gusta son los puntos suspensivos; yo creo que falta algo, y tal vez sea lo mejor.

El otro maestro pecaba del otro lado: era un tío puntilloso, agrio y redicho. Era medio sacristán y medio dómine; un injerto de peligro. Si alguien le consultaba algo, a la segunda página, decía a gritos: —¡Válgame Dios! ¡Qué dislate! ¿Pero es que ustedes los jóvenes de hoy no saben que para escribir es preciso conocer el idioma y que para conocer el idioma no hay más camino que estudiar la gramática? Si supieran una brizna de ella no escribirían como escriben o, acaso, por no entenderla, escribirían peor. Mire usted, mire usted, amiguito, esta barbaridad: este *lo* debe ser *le* porque es dativo. Porque el dativo, mi amigo, el *dativo* en latín y según Nebrija, que otros, por cierto llaman Lebrija...

Y por allí se iba y se perdía en un diluvio de citas y comentarios con su ítem menos y su ítem más y, por añadidura, sacaba a relucir a todos los Covarrubias, Bellos y Rufinos que en el mundo han sido.

A mí me regañó y hasta me dio un tirón de orejas porque en uno de mis artículos escribí armonía sin *ache* y porque puse, imprudencia mía, una *coma* delante de una inocente *y* copulativa.

Con la reprimenda me entró pavor y pensé que esto del escribir estaba reservado sólo para los que, después de perderse en el laberinto de la gramática, por milagro de Dios, un día o una noche, hallan la salida y despavoridos huyen sin volver la cabeza. Pero ¡lo que es la inconsciencia de la juventud! al poco tiempo se me fue el enojo y, para bien o para mal, reanudé mis tareas literarias.

El tercer maestro era todavía peor. Vivía en el Olimpo de su poder; no se apeaba de su pedestal y jamás se dignó escuchar la consulta de nadie. Cuando hablaba —y hablaba siempre— lo hacía sin mirar a los pobres mortales que tenían

la irreverencia de acercársele. No hablaba sino de la literatura latina y creía que todas las letras habidas y por haber no eran sino mera exudación de las normas clásicas. Si no sacaba a relucir a Virgilio traía a cuento la *Epístola a los Pisones.* De señor Horacio, abrillantándola de tanto manoseo. Sus citas eran siempre en latín —que él llamaba lengua de Lacio— y si alguien se atrevía a pedirle la traducción, lo remitía a la clase de un curita que, en el Seminario, enunciaba la clave de las declinaciones.

A los diez minutos de perorata, aquel dómine, aparecía, ante los ojos de sus oyentes, envuelto en una clámide y coronado de laureles.

A consecuencia de los días de la Revolución, en mi tierra resurgieron los temas indígenas y populares, hasta entonces menospreciados como cosa sin valor ni mérito. Uno de estos temas encontró fácil cauce en el teatro regional. Por primera vez subió al escenario la pobre humanidad del indio; apareció tal cual es, con su voz, su espíritu y su miseria. Yo encontré camino propicio para mis inquietudes y me sumé al movimiento y hasta formé parte de su dirección al lado de autores, cómicos, músicos y empresarios. Las obras que hicimos eran breves, descosidas y tenían mucho de la forma tradicional del teatro popular de cualquier época. Eran como entremeses con su canto, su número bailable y su final regocijado. Tenían coro y comparsa. Se formaron pequeñas compañías y con ellas recorrí, en carreta o en burro, los pueblos y las aldeas y las haciendas de mi provincia. En cualquier corral armábamos el tablado y, a veces, con la sola luz de unos candiles echábamos la comedia, como por ahí se dice. Eran malonas, sí; malonas pero, con todo ¡con que regocijo las recibía el público! En su inocencia, la gente reía y reía hasta de los momentos más trágicos.

Tanta afición despertó el nuevo teatro, que surgieron autores y cómicos hasta de las piedras. Tuvimos Molieres y Calderones en cada barrio. Algo bueno se hizo, pues todavía hoy —medio siglo después— se pueden oir por ahí los disparates que nos atrevimos a componer un puñado de chiquillos.

A propósito de este teatro quiero recordar un episodio que aún me llena de gocijada tristeza. Se presentaban una de mis comedias y en cierta escena en la que dos actores se desafían, uno de ellos —famoso por sus borracheras— al des-

pojarse de la capa, apareció desnudo como el propio Adán vestía antes del pecado. ¡La que se armó en aquel corral! Hubo gritos, silbidos, aplausos, carreras y atropellos; cayó el telón con estrépito; se mesó los pelos el empresario; vino la policía y, sin muchos trámites, aprehendió al cómico, autor del desaguisado.

Mientras tanto yo, entre bastidores, lloraba a moco tendido, el desenlace de mi obra maestra. Y cuando suspiraba más hondo, se presentó en el escenario un gendarme reclamando mi presencia en la comisaría; y así, entre corchetes y mofas del público fui a parar a la cárcel. Ya ante el juez, oí que el actor de marras, por defenderse, decía:

—El libreto, señor juez, el libreto lo dice; y aquí está: dice así: "se desnuda. . . de palabras".

—¿Y usted, jovencito, usted escribió tal barbaridad? —me preguntó el comisario.

—Es una metáfora, señor —respondí, más avergonzado de mi mala literatura que de verme prisionero.

—Eso es una indecencia, señor poeta —me respondió.

—Mire usted, una vez Góngora. . .

No pude continuar pues me atajó iracundo:

—Diez pesos de multa a cada uno; y no me miente al Góngora ése que por él me reprobaron en la escuela.

Para la noche siguiente se anunció otra vez mi comedia. Precavido, fui al camarín del cómico con el objeto de ver su estado de lucidez y complacido advertí que no olía a alcohol y me dije: "Bueno, esta vez no pasará nada". Pero ¡bendito sea Dios! al llegar la escena del pleito y al quitarse la capa el supuesto retador, el público, con más furia que la noche anterior, empezó a gritar:

—¡Como ayer! ¡Como ayer!

Y mi obra no volvió a ponerse nunca más.

TRAS la ruina de mi familia tuve que abandonar mi pueblo. Con mi hatillo de ropa, alpargatas catalanas, cuatro libros y escasísimas monedas, me trasladé a México a probar fortuna. Tuve poca y si contara todas las peripecias con que tropecé en mi nueva residencia tendría para rato y, además, nadie me creería. Día hubo que no comí y noche hubo que dormí —si dormí— en un banco de la estación de San Láza-

ro. Para ganarme la vida fui velador en una fábrica de loza; cobrador en unos camiones que corrían de México a Ixtapalapa y compuse un prólogo que debía ser famoso como ahora se verá. Sucedió que un amigo viéndome tan pobre me dijo:

—Mi querido Ermilo, tú andas mal.

—Estoy casi en las últimas —le contesté.

—Mira, yo conozco a un señor de muchas polendas que la da por la literatura y anda buscando quien le haga un prólogo. Tú lo puedes hacer.

—¿Yo?

—No me digas que no. Aquí tienes mi tarjeta; anda, ve al señor ése y luego me cuentas lo que resulte.

No era cosa de alegar nada. Fui en busca del señor aquél. Lo hallé apoltronado en un sillón, rico como de ministro porfiriano. Hablamos, me explicó lo que quería; me dio los datos para hacer el prólogo y me dijo que si resultaba bien me pagaría lo justo.

Lleno de emoción salí de la entrevista. Mi amigo me prestó papel, tinta, secantes, gomas y me entregué a la tarea. Escribí el prólogo cien veces; lo corregí y lo volví a corregir; le puse y le quité palabras; y cambié y trastoqué el orden de las frases. Ni Virgilio ni Flaubert corrigieron más sus escritos. Al fin, cuando me pareció que mi obra tenía ya el temple de una obra maestra, volví a ver al señor del encargo. Esta vez hablamos poco. Tomó los papeles que le entregué; se caló los lentes y, en voz alta, los leyó con muy buena voz. Cuando terminó me dijo:

—Me gusta; está bien; y tan que está bien que lo firmaré.

Y sin más abrió una gaveta de su escritorio y me dio ¡Dios Santo! cuatro centenarios; doscientos pesos. Con tal cantidad podía vivir yo doscientos días con sus doscientas noches.

Veinte años después —como en las novelas románticas— yo trabajaba en el Departamento Diplomático y una mañana el Ministro, que era mi amigo Genaro Estrada, me llamó y me dijo:

—Ermilo, hay que echar a andar el proyecto de la antología de la prosa.

—Así creo, Genaro.

—Pues nada; manos a la obra. Ve tu a Fulano y yo veré

a Zutano. A ver si, en un par de meses, juntamos el material que falta.

El Fulano era el señor del prólogo. Lo fui a ver. Le dije el objeto de mi visita y me contestó:

—Es verdad. Se me había olvidado también a mí. Pero no, en realidad no se me ha olvidado; lo que pasa es que mis obras tratan de Derecho, de ciencias jurídicas y no las creo apropiadas para el caso. Pero, ahora que recuerdo, por ahí andan unos papeles que me gustan.

Y fue al estante, sacó un libro y arrancó las primeras páginas. Era el prólogo que, hacía veinte años, yo había escrito. No se acordaba de mí. Si se acuerda pide amparo.

La verdad peores cosas debieron sucederme, pues en México por aquellos días se vivía a salto de mata. Todo estaba revuelto y confuso. El país ardía. Aquello era un hervidero de gente que venía de todas partes. Pululaban los militares. Unas milicias hacían guardia, otras corrían de un sitio para otro y otras más vivaqueaban en plazas y jardines. El más corto de vista tenía que advertir que, bajo aquel desbarajuste y entre aquel bullicio, había un no sé qué, un como anhelo de cambio y de renovación, que afectaría tanto a las cosas materiales como a las del espíritu. No había duda, en aquel caos se incubaba algo. Los valores estaban subvertidos. Y eran precisamente las expresiones artísticas las que parecían más alborotadas. La música, la pintura y la literatura, antes tan quietecitas, tan saturadas de helenismos de cartón, de princesas de trapo, de alegorías de biombo, ahora, con vocerío, empezaban a sacudir sus viejos moldes. La canción popular cobraba bríos no sólo en el campo, junto al fuego de las trincheras, sino también en los estrados de la ciudad; la pintura armaba trifulcas en la fortaleza de San Carlos; y la literatura, quieras que no o quieras que sí, volvía la espalda a toda retórica extraña.

En cuanto pude enderezar mis pasos y por vía de distracción me sumé a la tertulia de la librería *Biblos* de los señores Gamoneda y Ramírez Cabañas. Esta librería era una especie de pequeña y simpática academia; era un poco mentidero y un poco ágora. Allí se hablaba de todo; se hacían exposiciones, y se daban conferencias y conciertos, a los cuales asistían muchos curiosos. Allí conocí, y desde entonces fueron mis amigos, Genaro Estrada, Luis González Obregón, Efrén

Rebolledo, Saturnino Herrán, Ramón López Velarde, Rafael López, Manuel M. Ponce, Germán Gedovius, Artemio de Valle Arizpe y otros más que no recuerdo bien. Las formas literarias que, por aquel entonces, parecían llamar más la atención era la novela revolucionaria, la poesía provinciana y la crónica virreinal.

Como buen lugareño y en un medio tan difícil yo andaba como engentado y sin saber a qué carta jugar; pero al fin y por seguir el ejemplo de algunos amigos —Francisco Monterde y Julio Jiménez Rueda que ya militaban en el bando— escribí dos o tres relatos colonialistas que, a Dios gracias, nacieron y murieron el mismo día. Pero, la verdad, no merece la pena que yo refiera lo que entonces hice ni lo que dejé de hacer. Más útil será que yo diga algunas cosillas acerca de aquellos movimientos no siempre bien entendidos. Los tres tuvieron su razón de ser, pues se apoyaron en realidades que se veían con los ojos o con la imaginación.

La novela de la Revolución surgió como de un impulso colectivo; fue un deseo de salvar del olvido un mundo que en torbellino llenaba los ámbitos del país. Mas, los autores, apremiados por los hechos o aturdidos por la sangre de la guerra, todo lo sacrificaron al tema, con menoscabo del valor estético de la obra. Y de este defecto —que ya ha sido señalado por la crítica contemporánea —sólo se libraron algunas novelas. Por fortuna, las que se salvaron —¿para qué mencionarlas?— constituyen ejemplos de imperecedero valor. Con todo y todo, este género novelístico tuvo dos méritos excepcionales que nadie le podrá escatimar: acarreó un tremendo y vital material humano e incorporó la lengua popular hasta entonces casi sólo empleada en los diálogos. Nunca antes el *habla* del pueblo había adquirido tal categoría de libertad y de gracia.

La corriente provinciana tuvo otro origen y también otro sabor. Su sabor fue más íntimo. Hasta entonces la provincia había vivido adormecida en la lejanía y un poco como avergonzada de sí misma; pero con la guerra perdió el miedo, cobró relieve, mostró su validez, lució sus hábitos y costumbres y se hizo presente con toda su lozanía. El rebozo también tenía derecho a la ciudadanía. Es casi ocioso recordar el regusto que dejó López Velarde en las letras nacionales e importa poco discutir las cercanas o lejanas fuentes de su técni-

ca expresiva. Lo que vale es el fondo, la materia prima, en que se apoyó. Su *Suave Patria* no suena a himno bélico ni tiene nada de urbano ni de melindre exótico; es cosa nuestra, cosa de barro, de barro humilde oloroso a yerbabuena.

La literatura virreinal no fue, como suele decirse, un simple afán arcaizante. Con buenas razones el Abate de Mendoza ha analizado y explicado el caso. Este género también respondió a algo que pertenece a la esencia nacional. Fue la expresión de un mundo semioculto bajo velos extraños. Ni el positivismo ni la moda francesa, habían favorecido la exaltación de aquel tapiz poblado de virreyes, oidores, monjas y frailes. La literatura virreinal evocó aquella realidad que es el otro lado de nuestra moneda: lo español. Su impulso —por ser real— coincidió con la revalorización de la arquitectura, del mueble y de las artes decorativas de aquellos siglos. El error del género no provino, pues, del tema que, como queda dicho, es parte de nuestra vida de ayer, sino del empeño de quienes lo quisimos expresar por medio de una fabla que nadie supo cuándo se habló ni cómo ni por qué dejó de hablarse.

Fue un mero artificio literario que, en hora propicia, denunciaron Alfonso Reyes y Genaro Estrada.

Al alejarme de la literatura virreinal, me dediqué casi por entero, a la crítica literaria. Mucho me ayudó en mi nueva tarea, el hecho de trabajar en el Archivo del Cabildo, donde tuve a mano libros y documentos raros y curiosos. En aquel sitio hasta fui capaz de hacer algunos hallazgos; por ejemplo, descubrí unas actas secretas del Cabildo, correspondientes a los días de la Independencia y, un poco al azar, tropecé con el proceso que se siguió a Salas Barbadillo; proceso que menciona Francisco A. de Icaza en su libro dedicado a este autor.

Metido así en el ajetreo de papeles viejos, removí la obra y la vida de autores que ya medio conocía, tales como Ruiz de Alarcón, Singüenza y Góngora, Sierra O'Reilly, Peón y Contreras y Sor Juana Inés de la Cruz. No sé por qué a Sor Juana dediqué más atención y más tiempo. Los críticos de entonces hablaban de ella con más admiración que conocimiento y, casi siempre, con prejuicios de escuela y un desmentido afán confesional. Para calificar su obra les bastaba

con decir que era tan mística o más que la propia Santa Teresa. Fue una joven erudita norteamericana —Miss Dorothy Schons— quien por aquellos días inició una nueva era en la investigación sorjuanística. Sus trabajos abrieron rumbos antes desconocidos para la crítica. Y todo lo hizo con sabiduría, honradez y espíritu mexicano. Le debemos un homenaje. Mi tarea sorjuanística no fue, por cierto, nada agradable. Para llevarla a cabo no tuve ayudantes ni copistas ni amanueses ni auxiliares de ninguna especie. Así fui peón, albañil y arquitecto de mi propia obra, y en ella trabajé y por ella me desvelé más de diez años. El sólo acarreo de materiales fue largo y penoso. Recorrí los lugares en que vivió Sor Juana; visité museos, bibliotecas y archivos; copié manuscritos; recopilé datos y exhumé documentos. Luché además contra la desidia de muchos y, ¿por qué no?, contra la inquina de no pocos. Por mi afición, unos me llamaron beato y otros ateo, según convenía a sus inconfesables designios. Mi carrera fue así una especie de carrera de obstáculos. Pero no faltaron, a Dios gracias, amigos comprensivos y de calidad de quienes recibí ayuda inteligente. Me refiero a Genaro Estrada, José Núñez y Domínguez, Francisco Castillo Nájera y Pedro Henríquez Ureña. Estrada acogió para la serie de *Monografías,* de Relaciones, mi *Bibliografía de Sor Juana* y gestionó la publicación de un tomo de sus poesías en *Clásicos Castellanos de la Lectura;* Núñez y Domínguez publicó, con un prólogo, en los *Anales del Museo Nacional* mi *Iconografía de Sor Juana;* Castillo Nájera patrocinó la edición de mi *Ruta de Sor Juana;* y Pedro Henríquez Ureña revisó muchos de mis papeles y me favoreció con su consejo. Mi obra, sin embargo, soliviantó a cierto sector y la criticó de manera acerva y hasta descortés. De tal crítica nunca me defendí, pues estoy seguro de que al lado de mis errores, la realidad de los hechos y las palabras de la propia Sor Juana tienen más importancia que el rencor y el apasionamiento. Un día se verá que Sor Juana antes que monja fue poetisa y antes que poetisa fue mujer.

Después de esta época de crítica, volví casi exclusivamente a mi obra de creación. Fue un respiro y, acaso, una manera de reencontrarme a mí mismo. Si me atrajeron, más que otros, los temas indígenas no fue sólo por su valor autóc-

tono, tan cercano a mi provincia, sino porque en ellos vi un camino noble para defender la raíz más ensangrentada y más inerme de nuestra personalidad histórica. Por esto mis leyendas ni fueron hijas de erudición alguna ni trataron de lucir oropeles de museo ni tampoco convirtieron al indio en una especie de santón incapaz de matar una mosca. Hablé del indio hombre y no del indio fantasma. En ellas quise que estuviera desnuda la denuncia de una injusticia o de un dolor. Con tal disposición de ánimo escribí *Canek, Zamná, Cocóm, Quetzalcoatl, El Popol Vuh* y *La Conjura de Xinúm.* Por cierto que cada uno de estos libros tienen su pequeña historia personal que no deja de tener valor para quienes interesa la trastienda o el origen íntimo de las cosas que se escriben. He aquí algo de tal historia.

Escribí *Canek* bajo la impresión del recuerdo de un amigo mío de la infancia. Se llamaba Guy Molina. Guy hablaba siempre de Canek, acaso porque conocía su historia de labios de su padre, un famoso historiador de mi tierra. Guy era un chico muy dulce y además tan enfermo o más que yo mismo. Fuimos juntos a la escuela y casi todas las tardes iba yo a su casa y nos poníamos a jugar los juegos más extraños del mundo, tan extraños que todavía me da miedo recordarlos. Un día jugamos "a que éramos invisibles". Y así pasábamos el uno al lado del otro, simulando que no nos veíamos. Llegó un momento en que de veras pensé que me había vuelto invisible. El *niño Guy* que aparece en mi libro —aunque es mi contrafigura— lleva el nombre de mi amigo. Los otros personajes también proceden de la realidad: Ramón Balám es el criado de mi casa; el Padre Matías es el cura de mi parroquia; y la niña Exa es la criadita que tenía mi abuela.

La historia de *Cocóm* la oí contar en el pueblo de Maní donde tuvo lugar el famoso Auto de Fe en que, a manos del Obispo de Landa, perecieron miles de indios acusados de herejía. Como alguien me dijo que mi relato era pura invención mía le puse el epígrafe que lleva y que procede del informe del notario del rey que investigó tamaña barbaridad.

Zamná es algo así como la glosa de unas canciones que oí cantar en el pueblo de Izamal y en las cuales se recuerdan algunos consejos de este personaje prehistórico.

El Popul Vuh no es —como alguien ha dicho— una mera paráfrasis del texto quiché. Es algo más. Es un intento de restaurar el orden lógico y humano de sus leyendas. Para ello aproveché los relatos que de tal libro todavía se cuentan en mi tierra. La gente vulgar imagina que las fábulas que crean los pueblos son cosa inalterable y necesariamente oscura. Como toda cosa viva, se modifican y crecen con el mismo impulso espiritual con que nacieron. Lo que hay que respetar es el sentido mágico de su espíritu. Y en mi libro está respetado.

Quetzalcoatl lo escribí primero como un cuento infantil para contar a mis alumnos. Después, entusiasmado con el tema, le fui añadiendo pasajes hasta que se convirtió en un relato mayor en el cual lo que importa es el símbolo moral.

La Conjura de Xinúm es la crónica de la guerra de castas que asoló Yucatán durante más de medio siglo. Era yo niño cuando el General Ignacio Bravo regresó a Mérida, triunfador de la campaña contra los indios rebeldes del Oriente. Yo lo vi pasar frente a mi casa. Iba a caballo, como un César, cubierto de medallas y de entorchados. Su sable vengador resplandecía al sol. Lo seguían sus huestes que custodiaban un hato de indios macilentos, desnudos y con plumas en la cabeza. Detrás de los prisioneros venían sus mujeres y sus hijos, parecían residuos de la vida. Esta visión de espanto, acrecentada por la historia, la guardé mucho tiempo, hasta que un día salió de mi alma convertida en grito.

PERO otra vez el destino (en el que ya voy creyendo) como cosa de magia, me empujó a tierras lejanas. Y lo que iba a ser un viaje corto por el extranjero se convirtió, no sé cómo, en una cadena de años. Después de una temporada en la Universidad de Illinois y no sé cuántos veranos en Midlebury College, en Vermont, me establecí en Washington y empecé a trabajar en la Pan American Union. Pero esta vez mi vida no fue ya sedentaria. Como resultado de mis nuevas labores —entre literarias y docentes— tuve que viajar mucho más de lo que jamás imaginé. Me hice un poco judío errante; recorrí de prisa o despacio no sé cuántas veces todos los países de América, del Canadá a la Argentina. En este ir y venir hubo de todo: percances, naufragios, extravíos y tal cual disparate. En cierta ocasión me detuvieron en una frontera ¡válgame Dios!

por judío. Yo alegaba que era más mexicano que cualquiera de los Indios Verdes; pero el hombre de la aduana, emperrado en su idea, me decía:

—Su apellido lo dice todo: Abreu, ebreo, ebreo. Judío, usted es judío.

Yo creo que al fin salí del apuro declarándome judío converso.

En estos viajes visité Universidades, Colegios y Liceos; di conferencias, expliqué cursillos y asistí a éste o al otro seminario pedagógico o de lo que sea. En semejante trajinar conocí gente de toda especie; con unos trabé amistad que me honra y alegra; con otros no hubo manera ni de empezar el diálogo. Cuando a un hombre se le indigesta la sabiduría se torna inhumano. En mis horas de asueto visité lugares ennoblecidos por la leyenda literaria: la Torre de los Panoramas de Herrera Reissig; la celda de Tirso de Molina; la hacienda de Teresa de la Parra; la casa de Andrés Bello; la tumba de Poe; el hotel donde murió Nervo; y el valle que aún guarda el aroma del idilio que inventó Jorge Isaac.

Pero los viajes y los horizontes, a la larga, adiestran y envejecen. Cambian los gustos y las preferencias. Los recuerdos acuden de prisa como temorosos de llegar tarde. Vuelvo a ser matemático y astrólogo. Vuelven a mis ojos, mis viejas estrellas, aunque ahora ya no son destellos del alma, sino señales de un mundo lejano y sordo a mi espíritu. Examino mi obra y me digo: buena o mala, hija o entenada, es testimonio de mi ser y por eso lleva lo que lleva: malezas, espinas y también —¿cómo negarlo?— una canción que canto sólo para quien conmigo va.

Libros y Revistas

LIBROS

Por *Mauricio DE LA SELVA*

JOHN D. BERNAL, *La libertad de la necesidad,* Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, 631 págs., México, 1958, Colec. Problemas Científicos y Filosóficos, Núm. 8.

Ocho partes y cuarenta capítulos comprenden la síntesis del pensamiento de este científico cuya preocupación por el destino de la humanidad se manifiesta al valorar situaciones sociales de hecho y principios filosóficos de dinámica realidad; la seriedad de las investigaciones de este hombre de ciencia le ha valido premios y medallas de oro, así como también el desempeño de cargos elevados con carácter internacional. Esta obra que edita la UNAM es la primera que se publica en español y su traducción del inglés se debe a la pericia del escritor José Luis González.

El grueso del libro contiene diversidad de aspectos técnicos, científicos, sociales y filosóficos que tienden a la valoración concreta y correcta de todos ellos en beneficio de un futuro positivo, alejado de posiciones utópicas por su idealismo o burdas por su cinismo; "estos ensayos... tienden hacia la unión, no a la división, del pensamiento y la acción del hombre".

Hombre y mundo deben comprender su libertad en el marco de la necesidad y de la limitación del conocimiento, trabajando en la verdadera democracia de comunidad afín a otra similar pero mucho más amplia y compleja que termine con la psicosis de miedo y opresión hoy día reinante. Máxime cuando se adquiere conciencia de que se puede lograr la paz en el mundo mediante la estabilización de un decoroso nivel de vida y libertad, aceptando la responsabilidad que a cada hombre concierna en su respectivo campo sobre dicho control; John D. Bernal hace hincapié en que se puede llegar a un entendimiento utilizando la convicción de relación que existe en las diferentes manifestaciones humanas: Ciencia, Política y Economía, y de las cuales la primera de ellas necesita como primer postulado la libertad total que nunca le han concedido los gobiernos egoístas por ser retrógrados o fascistas.

La necesidad es también analizada en cuanto a la educación integral que debe intervenir a fin de alcanzarse lo expuesto en el párrafo anterior. Una educación integral de contenido científico que presente con claridad lo complejo en el desarrollo técnico y social que vivimos y cuyo alcance se extienda hasta las artes, de entre las que sobresale, por su importancia social, la Arquitectura, no despreciando las demás manifestaciones que contribuirán a la saturación del espíritu y la conciencia.

La última parte del libro se refiere a la Filosofía, donde enfoca y aplica las doctrinas que pueden enriquecer el contenido y la orientación de la vida humana. "El marxismo —dice Bernal en esta parte— no es un sistema abstracto,

sino un método vivo y flexible mediante el cual nosotros mismos podemos determinar el futuro".

En seguida, a manera de resumen del pensamiento de este autor, entrecomillamos sus propias palabras entrelazando aquellas donde creemos encontrar los conceptos principales; dice: "Asegurar que todos los seres humanos tengan una oportunidad de desarrollo completo... bajo la dirección del pueblo mismo... mediante un sistema productivo y distributivo bien organizado... una nueva concepción y la transformación de los valores, para efectuar estos cambios... el arte y la cultura deben convertirse en un legado común y vivo... la filosofía debe dejar de ser un refugio para la reacción y el misticismo... se logrará más fácilmente mientras mayor número de personas lleguen a comprender cómo operan las fuerzas sociales".

ISIDRO FABELA, *Historia diplomática de la Revolución Mexicana,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 390 págs., México, 1958, Colec. Vida y Pensamiento de México.

"El señor Presidente Madero no tuvo serios problemas de carácter internacional hasta el fin de su administración, siendo ellos provocados por algunos señores diplomáticos, pero fundamentalmente por el embajador de los Estados Unidos, Henry Lane Wilson, que tomó una participación activa y directa en el derrocamiento del primer magistrado de la República". Con estas palabras inicia Isidro Fabela la ubicación histórica de su estudio sobre la Revolución Mexicana; desde este instante sabemos que quien escribe con tal valentía habrá de darnos una visión exacta y honrada de la historia que le tocó vivir.

Isidro Fabela desempeñó la Cartera de Relaciones Exteriores durante la Presidencia de Venustiano Carranza, por ello tuvo la oportunidad de conocer de viva voz y primera mano las actuaciones y documentos que respaldan sus afirmaciones; "lo que avalora mi estudio de manera exclusiva —declara Fabela— es mi propio archivo histórico que contiene piezas auténticas, dignas de atención por las firmas que las calzan o por los hechos que consignan"; si a esto agregamos la reconocida verticalidad de su conducta política, estaremos de acuerdo en que su contenido no puede ser más provechoso aun cuando desagrade a unos cuantos nacionales y otros tantos extranjeros.

A Porfirio Díaz y seguidores se les olvidó muy pronto la sangre derramada junto a ellos, se les olvidó los sacrificados por la consecución de la Reforma y, años después, se fueron entregando no sólo a los gobiernos sino a los mercenarios de distintas nacionalidades; "la condición del extranjero —relata el autor— era todavía más francamente privilegiada. No sólo las leyes y las disposiciones administrativas eran deliberadamente preferenciales para el capital extranjero, sino que las autoridades, en la práctica, llegaban al colmo de la abyección en cuanto se trataba de intereses extranjeros, tuvieran o no razón".

Muchos países estuvieron pendientes de los sucesos que se iban dando en nuestro suelo, algunos impulsados por el interés de normar sus conductas, otros por la simpatía que México les despertaba; entre todos ninguno como los Estados Unidos demostró su afán de intervenir en los asuntos internos de nuestra nación, así lo prueban los embajadores oficiales o no que apoyaban los actos de la tiranía, apoyo que culminó con la invasión de 1914 al Puerto de Veracruz.

Historia diplomática de la Revolución Mexicana abarca los años que van de 1912 a 1917, mientras un segundo título continuará de 1917 hasta la muerte de Venustiano Carranza, señalando la repercusión de nuestro Gobierno Constituyente en las relaciones internacionales. En esta forma, Isidro Fabela habrá cumplido con la promesa hecha al mismo Carranza de escribir un aspecto de la Revolución Mexicana en el cual fue destacado actor.

En la última página de este valiente libro, Fabela hace una declaración respecto al pueblo estadounidense: "Ese pueblo ha sido potente imán que ha llevado a su seno lo más selecto del pensamiento y de la voluntad de otras razas que, mezcladas a la propia, han formado un cuerpo nacional formidable en la creación y en la acción. Los gobiernos estadounidenses teniendo en su nación ese tesoro inmensurable deberían utilizarlo, no para dominar a los demás con el poder de sus armas y sus riquezas, sino para sembrar la armonía en el mundo. Lo que podrán realizar cuando el gobierno de Washington domine a la plutocracia de Wall Street. No perdamos esa esperanza".

Guy des Cars, *La impostora,* Edit. Goyanarte, 203 págs., Buenos Aires, Argentina, 1958.

Una de las preocupaciones del ser humano ha sido siempre, como se puede comprobar a través de la historia de la literatura y de los experimentos científicos, el prolongar la etapa de la juventud durante su existencia. En la vida diaria, los hombres que practican las más diversas actividades piensan alguna vez en las ventajas que brinda la juventud; hombres y mujeres, deportistas y estadistas, proletarios y enriquecidos, todos en común aceptan inconformemente el paso inexorable de la vejez.

Guy des Cars ha hecho de esta preocupación el pivote central de su novela: Ida Keeling y su lucha por conservar la juventud a fin de retener el amor. Ida es una millonaria, viuda de un norteamericano desde los primeros años de su matrimonio, su belleza y su elegancia la hacen ser codiciada y admirada por los hombres más destacados de Francia. Ida acepta relaciones amorosas con Geoffroy Duquesne, joven apuesto, inteligente, de buena posición pero con veinte años menos que ella, diferencia que conduce a la separación no sin antes causar estragos en ambos.

Tiempo después, Geoffroy tropieza en un balneario con una silueta que le recuerda la belleza y la elegancia de Ida, sólo que esta silueta se encuentra cuatro lustros atrás de los cincuenta años de la viuda. Duquesne traba relaciones con la joven mujer y descubre que es la hija de Ida, Edith, quien nunca fue mencionada por la madre para ocultar hasta donde fuese posible su verdadera edad.

Geoffroy Duquesne y Edith Keeling contraen matrimonio. El joven descubre que aunada a la juventud de su esposa viene la capacidad de amante que anteriormente había encontrado en la experiencia de Ida. El matrimonio marcha bien hasta que el marido recibe un llamado que le hace salir de su domicilio por un tiempo. El regreso a su hogar es doloroso, su esposa ha muerto, Duquesne culpa a Ida de la muerte de Edith.

Guy des Cars moviliza grandes elementos para la construcción de su novela: el amor, la vanidad, la belleza, la juventud, la muerte y la ciencia, todos manejados con una técnica que desplaza mediante la trama policíaca a la que Ida

recurre para llevar adelante su anhelo. En Ida confluyen los elementos que el autor del relato eslabona sin ignorar la aportación psicológica del alma femenina.

Ida, en su afán de salvar el amor, se vale del científico que se atribuye haber prolongado la vida de Hitler, le pide que aplique en ella el tratamiento que le devolverá la juventud y, finalmente, se somete a la aplicación de hormonas extraídas de cuerpos jóvenes. Geoffroy está a punto de volverse loco cuando investiga que Edith e Ida son la misma persona. "Ida había engañado virtualmente no sólo a los seres humanos, sino también a la vida, de la que había exigido demasiado durante las últimas semanas, y a la muerte a cuyo llamado se había adelantado. Todo en ella no había sido sino una impostura". Ida se suicida. Aparece la afección cardíaca con la cual el científico ha de verse obligado a suspender el tratamiento, y antes de comparecer frente a Geoffroy vieja y descubierta en las maquinaciones urdidas para salvar la vanidad y el amor, prefiere sacrificar la vida.

Agradecemos a la casa editora que nos ha entregado esta obra de Guy des Cars, traducida del francés por María Luisa Díaz y supervisada por la relatista Silvina Bullrich.

JORGE LÓPEZ PÁEZ, *El solitario Atlántico,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 115 págs., México, 1958, Colec. Letras Mexicanas, Núm. 43.

Se podría decir que en este relato de Jorge López Páez, más que el personaje Andrés, resalta el ambiente de incomprensión que lo rodea. Toda la incertidumbre y la soledad que es capaz de producir el período crítico de la pubertad se reflejan en las experiencias de Andrés, pequeño que se encuentra más cercano al niño que al adolescente.

La edad del personaje central es aquélla en que las preguntas brotan ante la nueva forma que los hechos de la vida toman en la interpretación del hombre; es la edad del querer comprender lo incomprendido, y Andrés, dotado de una sensibilidad excesiva, busca con tenacidad en los otros personajes que le rodean, interroga acerca de lo no entendido claramente pero, siempre, tropieza con el demonio de la indiferencia; a la incomprensión de los hechos que surgen como fenómenos terribles, responden los demás con su propia incomprensión. Por ello, Andrés edifica su mundo con la riqueza portentosa de su imaginación; se explica sus preocupaciones entre los veleros que descubre en las nubes y los juegos que le brindan las vetas de la madera o los pliegues de la pintura de su cuarto.

Jorge López Páez, quien ya había manifestado sus calidades de narrador en su libro de cuentos titulado *Los mástiles,* ha construido una novela noble y sencilla, cuyo esencial elemento es el apunte que se antoja autobiográfico y que constituye, con sus enlaces retrospectivos, la técnica empleada para resolver el relato que gira sobre la temática de infancia.

Un lugar provinciano, perteneciente a un Estado del sur de México, es el que facilita el ambiente adecuado para el desenvolvimiento de las experiencias de Andrés. Rodolfo, Estela Hernán, los Peña, los Aragones, el padre, la madre, Araceli, Clara, Martha, etc., no alcanzan a darle el refugio o el calor humano comprensivo que el pequeño personaje busca. López Páez termina la novela poniendo en boca de Andrés, estas palabras: "El cielo azul, lejano el

mar y sin embargo cercándome. Se me acabaron las lágrimas. Busqué un refugio, y no encontré uno solo. Ahí estaba yo en el muro... Me pareció estar a la orilla del mar: las olas mordían mis pies. Todo era un mar. Un mar infinito... De repente, subí a mi barca. Miré a la popa: no había nadie. A pesar del cielo azul, todo el mar estaba encrespado y 'ciegamente me lancé como destino en el solitario Atlántico' ".

Carmen Rosenzweig, *1956,* Ediciones de Andrea, 140 págs., México, 1958, Colec. Los Presentes, Núm. 69.

Esta autora nos da un libro donde mediante el anecdotario del sufrimiento se levanta una extraña novela. El tema es el amor filial cuya intensidad arroja mayor entrega al sufrimiento: la historia se inicia en el mes de enero de *1956;* se apunta día a día y semana a semana cada emoción y cada golpe moral vivido por la postración del padre de familia condenado a muerte al soportar la enfermedad del cáncer.

Todo el año de *1956* es el lapso que ocupa la autora para recordar los momentos agradables durante los cuales su padre contribuía a la tranquilidad de los suyos; plantea, mediante el recuerdo de la vida saludable del hombre ahora en agonía, la desesperación y la impotencia de quien ve llegar la muerte cotidianamente y no puede hacer nada para alejarla del ser *amado;* es la tragedia que sufre el hijo que se apresta a cuidar al enfermo próximo al deceso; la tragedia del espectador colocado a la orilla de la cama en que se extingue una vida; la tragedia del que se duele de contemplar cómo poco a poco se consume el cuerpo y la conciencia bajo el efecto de las drogas y la tenacidad del mal incurable. Y admira la esperanza del enfermo que piensa en volver a levantarse para regresar al puesto que le corresponde como jefe de familia, y entristece su deseo de continuar llenando la despensa como en los días en que él procuraba las cosas necesarias.

La autora se identifica con el personaje que relata, con el personaje vivo, centro de todos los acontecimientos que tocan de cerca a los personajes accesorios, conocidos únicamente a través de la persona que describe según la apreciación de sus vivencias.

Es una novela sincera en la que el sufrimiento domina de tal modo su expresión, que lo mismo cabe el titular de un diario anunciando la Junta de Presidentes en Panamá que la lista de compras de artículos para consumo de la familia; la sinceridad indudable descansa en el personaje principal, quien, deseando decir con exactitud el sufrimiento que acumula, utiliza las voces de Gabriela Mistral, Eliot, Rilke y Connolly, cuando éstas se adaptan al estado anímico que la estruja y que no puede sacar hacia el exterior.

Carmen Rosenzweig se incorpora con estas páginas a la fila de mujeres realistas surgidas en los últimos años. Su esfuerzo serio y logrado merece altas consideraciones, aun cuando en lo formal necesite volverse más exigente.

Leonard Cottrell, *El toro de Minos,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 303 págs., México, 1958, Colec. Breviarios, Núm. 138.

Margarita Villegas de Robles ha traducido al español esta obra de Leonard Cottrell, obra que en inglés ya ha alcanzado dos ediciones. Las páginas de

este Breviario presentan una parte interesante de la Historia, deslindando en principio la afirmación de que los cantos de Homero no estaban sostenidos únicamente por la fantasía, ya que la inquietud de dos hombres de nacionalidad distinta vinieron a comprobar lo contrario mediante sus investigaciones.

El autor, auspiciado por la BBC de Londres, se desplaza hasta el lugar donde Schliemann y Evans, cada uno en su tiempo, vivieron los momentos más significativos de sus descubrimientos; Cottrell se vale no sólo de lo investigado por ellos sino de lo que comprueba con sus ojos y de lo que le permite apreciar otras fuentes ampliamente reconocidas. Así explica la magnitud de una cultura que se encontraba sepultada y que al sacarla hacia la luz la remueve en su asiento histórico, remontándola hasta 3,000 años a.C., además, Leonard Cottrell demuestra que Troya y Creta no fueron las únicas inspiradoras de la cultura griega.

Este tomo da importantes datos biográficos de Schliemann y Evans e incluye treinta y dos ilustraciones sobre objetos y lugares relacionados con el tema. En el *epílogo,* Cottrell apunta: "gracias a Evans y sus colegas, que se basaron en los cimientos puestos por Schliemann y Dörpfeld, podemos estudiar un campo completamente nuevo de la vida prehistórica de Europa. Ha quedado demostrado que las antiguas leyendas y mitos contienen más verdad de lo que querían reconocer los áridos historiadores... Homero ahora aparece no como un simple creador de sueños y de historias fantásticas. Escribió en un período de crepúsculo cultural; no había visto los muros de Ilión, ni a Agamenón cruzando la Puerta de los Leones de Micenas; no se había sentado en la sala de los frescos del rey Minos, en Cnosos; pero los que le precedieron habían conocido esas maravillas", así lo ha demostrado —dice Cottrell— la pala del arqueólogo.

RUBÉN BONIFAZ NUÑO, *El manto y la corona,* Edit. Universidad Nacional Autónoma de México, 82 págs., México, 1958.

Después del grupo literario encabezado por Octavio Paz, Efraín Huerta y Rafael Solana, entre los cultivadores de la forma destaca Rubén Bonifaz Nuño, poeta estrujado y silencioso. Desde sus primeros títulos su preocupación mayor fue la nitidez en la expresión y la claridad en el concepto.

El libro más reciente que habíamos leído de Bonifaz Nuño fue *Los demonios y los días;* un libro apartado completamente de sus preferencias temáticas, que vino a presentarlo como un hombre sensible a los hechos y sucesos exteriores.

En *El manto y la corona* el poeta veracruzano retorna al tema que más ha cantado: el amor; en este libro lo enfoca profundamente desde todas las perspectivas de la contradicción; un amor que todo lo llena pero que también todo lo destruye; del que todo se espera y que a ratos decepciona; tímido a veces y exigente otras; fuerte y débil; pacífico y violento. Lo único que subsiste de esta sucesión de estados de ánimo es la pasión que caracteriza al poeta y su sentimiento.

Bonifaz Nuño monologa sobre los posibles encuentros de su pensamiento con la amada, penetra a la casa de la mujer hacendosa, no rehuye enumerar objetos y menesteres que podrían resentir la calidad de su poesía; desde su monólogo, interroga:

Cuando coses tu ropa,
cuando en tu casa bordas, inclinándote
muy adentro de ti, mientras la plancha
se calienta en la mesa,
y parece que sólo te preocupas
por el color de un hilo, por el grueso
de una aguja, ¿en qué piensas? ¿Qué invisibles
presencias te recorren, que te vuelven,
más que nunca, intocable?

Y capta también la facilidad que el amor le ha ofrendado para reencontrarse, para descubrirse, para sentir que vive nuevamente, para reincorporarse a la alegría y notar que su voluntaria ancianidad está lejos todavía:

Me has enseñado que soy joven;
que puedo, sin temor, verte a los ojos
o besarte delante de las gentes.
. . . .
Me tengo que reir con toda el alma
cuando recuerdo mi tristeza.
Hoy lo sé: soy alegre.
Me contentan el ruido y el silencio,
las noches me contentan y los días,
la voz, el cuerpo, el alma, me contentan.

Pero no se esclaviza en la idealización de la euforia actual que le ofrece el amor, con su reencuentro imagina la parte que vendrá y que puede ser decepcionante, la realidad que sigue, como su propio hallazgo; y procede a prevenirlo todo, ama pero exige que se disuelva la cortina de humo que no deja ver claro el futuro, quiere llegar a la entrega pero sobre lo real, construir sobre lo palpado no sobre lo imaginado:

Es tan amargo, oscuro, pobre
lo que miro al dormir, que mentiría,
no sabes cuánto, si dijera que eres
la mujer de mis sueños.
. . . .
Yo no quiero dormir para soñarte,
quiero aprender a despertar del todo.
A mirar lo que nadie, en ningún tiempo,
mirar en ti ha podido.
Lo que eres tú, lo solamente tuyo;
lo que vive detrás y por encima
de tu corteza clara.
. . . .
Más allá de mis ojos, de mis cinco
sentidos, necesito estar despierto
para empezar a verte como eres.

El manto y la corona podría ser un solo poema largo, porque el desarrollo de los temas va integrando un tema final, redondeando un conjunto mayor, los poemas conservan igual tónica e igual estilo, acentos en los versos de distintos metros, puntuaciones y formas para decir los intentos de sencillez que, en el tema del amor muchos poetas eluden, principalmente cuando se percatan de que no dominan la emoción y el oficio que en poesía vienen a ser fundamentales. Varios poetas como Bonifaz Nuño, vendrían a librarnos del ahogamiento de imágenes y del hermetismo de los conceptos poéticos que han hecho a los lectores alejarse de los volúmenes de poesía.

ARTURO TORRES-RIOSECO, *Ensayos sobre literatura latinoamericana,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 204 págs., México, 1958, Colec. Tezontle.

Estrictamente, esta *segunda serie* de trabajos que entrega el acucioso escritor e investigador chileno, no puede aceptarse bajo el título general de ensayos. Sin embargo, ello no conduce a negar que Arturo Torres-Rioseco es uno de los ensayistas americanos más incisivos, así como también de los más amplios de criterio para juzgar nuestras realizaciones culturales.

El presente libro está dividido en Temas Literarios, Temas Culturales, Poesía y Prosa; los cuatro apartados manifiestan en su desarrollo el conocimiento absoluto del material literario manejado. El autor aborda dieciocho temas en otros tantos títulos donde se presentan estudios relativos a José Martí, Salvador Díaz Mirón, Manuel Bandeira, Julián del Casal, Eustasio Rivera, César Vallejo, Herrera y Reissig, etc., y donde se hacen apreciaciones muy valiosas sobre escritores como Graciliano Ramos, el novelista brasileño de vida tormentosa, y Enrique Muñoz Meany, el guatemalteco transparente preocupado por los problemas de su país y de su América.

Pero en nuestro modo de ver, lo sobresaliente de estos trabajos literarios de Arturo Torres-Rioseco, es su amor por lo latinoamericano. En este sentido, se impone aludir al título *Mi respuesta a Giovanni Papini,* en el cual el crítico suramericano se enfrenta al estilista italiano, reconociéndole sus méritos mas reprochándole, sin complejos ni prejuicios de ninguna especie, su excesivo catolicismo, su yoísmo y su carencia de seriedad en los juicios. Torres-Rioseco responde al artículo de Papini cuya denominación es: *Lo que América no ha dado,* y en el que se expone lo negativo que el escritor italiano encuentra respecto a religión, arte, literatura, filología, filosofía y ciencias en nuestro continente. El ensayista chileno escribe: "Si Ud. creyera en los factores políticos y económicos se daría cuenta que una economía de tipo colonial y feudal no favorece el desarrollo de una civilización; si Ud. supiera lo que fueron nuestros caudillos y lo que siguen siendo nuestros demagogos comprendería que toda nuestra cultura ha sido hecha con lágrimas y sangre, que hemos ganado nuestra libertad pulgada por pulgada, con nuestros propios esfuerzos y que nunca hemos pedido ayuda al extranjero para derribar nuestras tiranías... No hemos dado al mundo un Jesucristo, ni un Platón, ni un Dante, ni un Milton, ni un Shakespeare... Pero el señor Papini sabe que figuras de este tamaño no abundan en la Europa moderna y son rarísimas en Italia. ¿Por qué esperar que nosotros las produjéramos en el breve período de cien o cincuenta años?... No olvide, señor Papini, que hemos arado en el mar con nuestro gran Capi-

tán; que hemos hecho fructificar la tierra a tal punto que hoy podemos alimentar a Europa; que hemos sembrado y cosechado en roca viva; que hemos derrocado a cien tiranos y fusilado a un intruso emperador europeo; que hemos ofrecido asilo a los perseguidos de Europa, hasta los del nazismo y del fascismo... y que todavía nos ha quedado tiempo para cultivar la belleza y el espíritu. Pedirnos más, señor Papini, acusa falta de conocimiento, de estabilidad y hasta de bondad".

KA-TZETNIK 135633, *La casa de las muñecas,* Editorial Israel, 285 págs., Buenos Aires, Argentina, 1958.

Con el propósito de dar a conocer la cultura judía, Editorial Israel ha publicado varios libros conteniendo literatura, historia, ensayo, etc.; entre las publicaciones tendientes a dicho propósito figura la presente novela, la cual, no obstante estar bien escrita, interesa más por los hechos que denuncia que por la técnica o las formalidades observadas para desarrollar el relato.

¿Quién es el autor de esta novela? Un hombre que vivió los horrores de los campos de concentración vigilados por los nazis. Ka-Tzetnik es una palabra compuesta formada por las iniciales en alemán de "campo de concentración", ambas letras eran grabadas, seguidas por el número que correspondía a cada prisionero, mediante un hierro candente que dejaba su huella en el brazo o en el pecho de la víctima.

Daniela es una de los seis millones de judíos que exterminaron los nazis durante la guerra; la historia de Daniela empieza cuando un día cualquiera sale por primera vez en una excursión escolar, una excursión de la que ya no regresará a su casa y con la que iniciará el conocimiento de la depravación y la degeneración humana; Daniela cuenta entonces con catorce años de edad. *La casa de las muñecas* es el galpón donde día tras día, después de las dos de la tarde, las mujeres prisioneras debían complacer sexualmente a los alemanes; ahí llega Daniela, su hermosura y su candor adolescentes son ofrendados al enemigo bestial.

La narración de esta novela es estrujante. Aun cuando mucho se ha leído sobre las iniquidades de los nazis, siempre conmueve recordar los pabellones de esterilización, los hornos crematorios, las muchachas de diecisiete años aparentando cincuenta y todas las aberraciones que sufrieron hombres y mujeres, niños y ancianos que participaron involuntariamente en los desahogos de la Segunda Guerra Mundial.

HENRY E. GARRETT, *Las grandes realizaciones en la psicología experimental,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 443 págs., México-Buenos Aires, 1958, Colec. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis.

Del año 1930 a la fecha se han publicado tres ediciones en inglés y esta primera en español, traducida por Francisco González Aramburo, del libro del profesor Garrett. Falta hacía la traducción del presente volumen, con ella se sirve a todos aquellos interesados en la ciencia de la Psicología que desean

conocer cuáles han sido las escuelas principales y cuáles los métodos más significativos para descifrar y equilibrar la psique humana.

Dieciséis capítulos con numerosos y adecuados subtítulos ordenan el estudio de cada modalidad, avanzando desde los orígenes hasta las más recientes investigaciones. El primer capítulo se ocupa de Pavlov y su labor fundamental sobre los reflejos condicionados, desde su definición, pasando por la serie de factores sensoriales y subjetivos que intervienen tanto en el niño como en el adulto, sus adquisiciones, su pérdida, hasta la aplicación en campos ya plenamente neuróticos.

Cómo y por medio de cuáles mecanismos cerebrales se logra controlar y producir el aprendizaje, a ello responden las aportaciones de Franz y Lashley, para que más adelante, Thorndike elabore los cinco principios y las leyes del aprendizaje, de entre las cuales la del efecto ha sido modificada debido a ciertas impugnaciones; así se llega, sobre el mismo problema del aprendizaje, a una de las teorías más modernas, la de Köhler, que mucho ha contribuido al conocimiento de la percepción con su teoría de la Gestalt.

En seguida, el profesor Garrett expone a Ebbinghaus y su tarea sobre la memoria y el olvido; a Watson y su preocupación por la riqueza psíquica de los niños, las características normales y anormales de los pequeños, los métodos de evaluación y la influencia positiva o negativa que ejercen las emociones, así como el prejuicio que para su desarrollo y adaptación social les causan los miedos; a Cannon y las emociones con sus bases físicas; a Freud y su estudio sobre la personalidad basada en la importancia que tiene el subconsciente; a McDougall y su análisis de los factores que determinan el comportamiento social; a Binet y su calificación y clasificación de la inteligencia humana en forma individual, abriendo paso a las de acción colectiva en la vida escolar y del hombre, así como a los antecedentes herenciales que son susceptibles de aprobar o rechazarse; en fin, Henry E. Garrett agota, hasta donde lo permite la extensión del texto, el tema de *las grandes realizaciones en la psicología experimental.*

Luis Reissig, *La era tecnológica y la educación,* Edit. Losada, S.A., 95 págs., Buenos Aires, Argentina, 1958.

Luis Reissig realiza su estudio enfocando tres temas: *el hombre, la técnica* y *el ambiente;* deslinda que la sociedad forma parte indiscutible del ambiente que se ha ido modificando en pro del hombre, quien, a su vez, ha venido adquiriendo mayor capacidad para aprovecharlo mejor gracias a la técnica que ha elaborado y perfilado.

El hombre debe con el mayor de sus productos, la cultura, mejorar el ambiente y, asimismo, manejar fundamentalmente la dinámica para no ser absorbido por el estatismo en su fase de re-creación constante sobre los aspectos positivos ya descubiertos; para ello, deberá recurrir al agente más apropiado: la educación, misma que habrá de incorporar la colectividad al grado último de los adelantos.

Si el hombre logra controlar el ambiente —dice Reissig— sobrevendrá la transformación con la ayuda de la técnica por él creada; mediante el dominio del control se elimina el peligro que representa un exceso de dependencia técnica, pues con él se evita que el hombre pueda llegar a su deshumanización creando el mecanicismo.

"El acceso de las clases populares a todos los grados de enseñanza, de la primaria a la superior, marca el advenimiento de una nueva era en el sistema escolar público... El nuevo mundo técnico necesita de la inteligencia de toda su población". Por lo tanto, de las conclusiones finales del autor son las líneas que siguen: "Que como consecuencia del creciente desarrollo tecnológico se está produciendo una popularización universal del saber, y como consecuencia de esto, a su vez, una de las más grandes revoluciones de todos los tiempos... Que estamos en el umbral de esa gran revolución, que es preciso llevar adelante, para bien del hombre, hasta sus últimas consecuencias".

LUIS CERNUDA, *La realidad y el deseo,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 3[illegible] págs., México, 1958, Colec. Tezontle.

Se publica ahora la tercera edición de esta antología del poeta sevillano, antes se había editado en España el año de 1936 y en México el año de 1940. *La realidad y el deseo* que tenemos a la vista intenta ser la más completa de las tres ediciones, lo cual es obvio si se considera que aquí se incluyen las producciones poéticas de Luis Cernuda hasta el año de 1956.

A simple vista pueden hacerse algunas observaciones, por ejemplo, en vez de figurar su primer título publicado en 1927: *Perfil del aire,* las páginas de este libro se inician con la producción poética que va de 1924 a 1927 y que se recoge bajo la denominación de *Primeras poesías.* Pero escuchemos mejor al autor anticipando que en la presente edición se agregan tres secciones nuevas, completamente inéditas, y una más aún no concluida, aparte de que se agregan poemillas en prosa a una de las secciones ya conocidas. "Se han corregido —manifiesta Cernuda— las erratas que desfiguraban en ediciones anteriores los versos del autor; se han hecho además algunas modificaciones ligeras en el texto. Esta edición, pues, no es sólo la más completa, sino también la más correcta del libro, hasta la fecha".

De la sección XI, *Sin título, inacabada,* que comprende la poesía escrita por Cernuda en 1956, transcribimos el poema *Niño tras un cristal:*

Al caer la tarde, absorto
Tras el cristal, el niño mira
Llover. La luz que se ha encendido
En un farol contrasta
La lluvia blanca con el aire oscuro.

La habitación a solas
Le envuelve tibiamente,
Y el visillo, velando
Sobre el cristal, como una nube,
Le susurra lunar encantamiento.

El colegio se aleja. Es ahora
La tregua, con el libro
De historias y de estampas
Bajo la lámpara, la noche,
El sueño, las horas sin medida.

Vive en el seno de su fuerza tierna,
Todavía sin deseo, sin memoria,
El niño, y sin presagio
Que afuera el tiempo aguarda
Con la vida, al acecho.

En su sombra la perla ya se forma.

ALFONSO REYES, *Obras completas,* Vol. VIII, Edit. Fondo de Cultura Económica, 487 págs., México, 1958.

Un volumen más que ayudará a entender la personalidad cultural de Alfonso Reyes. Las casi quinientas páginas del libro comprenden cinco subtítulos: *Tránsito de Amado Nervo, De viva voz, A lápiz, Tren de ondas* y *Varia;* en ellos se recogen trabajos que van desde 1914 a 1956, agrupándose de acuerdo al tema o la circunstancia en que han sido publicados, así vemos que en estas páginas se presentan crónicas, poemas en prosa, cartas, notas, prólogos, discursos, exposiciones estéticas, en fin, toda esa multitud de sendas del conocimiento recorridas en diversas formas literarias por la palabra mayor de Alfonso Reyes.

Posiblemente, lo que más nos admire de este escritor mexicano es la ductibilidad con que su estilo aborda los temas de mayor variedad, imponiéndoles el enfoque sobrio y el ritmo tranquilo, con emoción y carácter pero sin atropellos. Ilustremos con algunos párrafos en que se refiere a temas y personajes muy distintos. Dice de Lenin: "Proponíase, por otra parte, cambiar la distribución de todas las fuerzas sociales, para lograr la felicidad de que nos priva ese error de ajustes en que todos vivimos".

Escribe sobre un gran torero: "Joselito era todo lo contrario: era joven y seguro, era la perfección matemática, la elegancia fría. Un movimiento severo de relojería lo llevó, en carrera ascendente, hasta la hora providencial de morir".

Se ocupa del recordado poeta místico mexicano: "Cuando Amado Nervo murió, era ya completamente feliz. Había renunciado a casi todas las ambiciones que turban la serenidad del pobre y del rico. Como ya no era joven, había dominado esa ansia de perfeccionamiento continuo que es la melancolía secreta de la juventud. Como todavía no era viejo, aún no comenzaba a quedarse atrás, y gustaba de todas las sorpresas de los sucesos y los libros: aún amanecía, cotidianamente, con el sol".

Y hablando del cine y el director ruso Sergio Eisenstein, manifiesta: "Según su plan, el film ¡Viva México! debía presentarse a la vez en México, Moscú, París y Nueva York. Todos los escenarios eran naturales. No había más luz que la solar. No había trampa ni cartón. La técnica del sonido logró efectos de notable naturalidad. En vez de los cansados diálogos, sólo se oían voces como en coros, rumores, gritos que acentuaban la acción. La fotografía superaba a las obras anteriores del propio Eisenstein y era de una sencillez cautivadora. El asunto entraba en el dolor del pueblo y el arrobamiento del campo, impresionaba con la majestad del cielo y la montaña, cautivaba al espectador con la amargura hierática de las caras indias, solemnes y de pocos gestos. Los jinetes pasaban como centauros; los campesinos, con sus grandes sombreros, envueltos en las clásicas mantas de colorines, los sarapes. Las indias

llevaban sobre la cabeza sus jarros de agua como en visión bíblica, a lo largo de los acueductos coloniales. Una trágica serenidad llenaba el ambiente".

LEWIS HANKE, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo, Aristóteles y los indios de Hispanoamérica,* Edit. Universitaria, S.A., 155 págs., Santiago de Chile, 1958, Colec. América Nuestra.

El autor de esta obra es catedrático de Historia Americana en la Universidad de Texas, con esta autoridad, se introduce en la controversia que sostuvieron Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. El primero de ellos afirmaba, sirviéndose de la tesis aristotélica, que era válido sostener que una parte de la humanidad nacía destinada a servir para esclava; mientras el segundo expresó que todos los hombres poseían iguales derechos, independientemente del color o de la clase de cultura que tuviesen.

El libro viene integrado por ocho capítulos y dos apéndices, de éstos, el primero contiene la correspondencia de Ginés de Sepúlveda y Alfonso de Castro sosteniendo el pensamiento de aquél, y el segundo enuncia el material manuscrito e impreso que utilizó para conformar el volumen, así como numerosas páginas anotadas y divididas según los capítulos. Además, se agregan siete láminas de personajes y manuscritos y un índice de nombres propios.

Alrededor de 1547, Fray Bartolomé de las Casas tenía cincuenta años de convivir con los indígenas, estancia que no le privaba de la influencia decisiva que tenía en la Corte de la Península, por lo cual pudo actuar enérgicamente cuando se enteró del manuscrito que Sepúlveda había elaborado y en el que, entre otras cosas, argumentaba sobre la superioridad del español y justificaba el saqueo de oro y plata mediante la aportación de semillas y animales por parte de los colonizadores.

Lewis Hanke explica, con los datos precisos de su estudio cuidadoso y netamente científico, muchas de las causas de la injusticia colonial. Por desgracia, a estas alturas los indígenas aún son discriminados en muchos lugares de nuestros países, siendo explotados inicuamente y haciéndoles vivir en condiciones infrahumanas.

JEAN M. RIVIÉRE, *El arte y la estética del budismo,* Edit. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 276 págs., México, 1958, Colec. Estudios de Arte y Estética.

Los editores nos hacen ver que con este volumen inician "una nueva serie de publicaciones de carácter universal... en la cual se proponen reunir tanto colaboraciones originales de investigadores mexicanos y extranjeros como obras clásicas selectas, en especial aquéllas de difícil acceso por su rareza o por no haber traducciones en lengua española".

Jean M. Riviére, Doctor en Sociología por las Universidades de Madrid y París, expone los antecedentes del budismo, su nacimiento, su expansión y la expresión de sus creyentes a través de un arte cuya analogía con el occidental, de una época del medievo, es sorprendente.

El arte oriental, asegura Riviére, no se concreta a la elaboración de estatuillas en situaciones estáticas sino que comprende un mundo de "signos y de símbolos". La estética del arte hindú merece atención especial, ya que es de ahí de donde nace el culto relacionando su pensamiento con su forma plástica y técnica, así como también su fondo filosófico dada la entraña metafísica que manifiesta.

El budismo es una filosofía que tiende, como todas las religiones, al perfeccionamiento espiritual del hombre y, como muchas otras, al desprecio de los bienes materiales y al equilibrio y dominio orgánico por medio de la fuerza mental. El budismo se extiende a China y Japón, el contacto con distintas escuelas y períodos le hacen adquirir modalidades específicas, de amalgama con dichas culturas.

En la *Evolución de los conceptos y de las técnicas budistas* se dice que la primera manifestación de este arte fue en la India, donde se levantaron monumentos budistas que se recuerdan como los primeros de que se tiene noticia, habiéndose utilizado la piedra para moldear las columnas y esculpir las estatuas. Algunos pueblos que se acogieron a esta religión, como los griegos, se hicieron sentir en la realización innovadora de su arte; en este aspecto, destaca el javanés, en el cual la religión influyó de tal modo que sus monumentos se pueden considerar entre los más personales, bellos y representativos del budismo en general.

J. MAYONE STYCOS, *Familia y fecundidad en Puerto Rico,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 347 págs., México, 1958, Sección de Obras de Sociología.

El libro del Dr. Mayone constituye una primera etapa de un estudio más exhaustivo sobre el crecimiento de la población; el caso que se aborda en él es el de Puerto Rico aunque se puede hacer extensivo a Jamaica, Centro América, México, suroeste de Asia y norte de África. Especializado en esta clase de trabajos, el Dr. Mayone Stycos se dirigió a la fuente que mayores datos podría arrojar sobre el por qué del incremento, fundamentalmente en la clase de menor preparación, de la natalidad. Interrogó a hombres y mujeres de su pueblo a fin de saber las razones válidas o no sobre el control de la natalidad. Las parejas entrevistadas son las que pueden catalogarse como bien ajustadas ya que ninguna había sufrido separaciones y llevaban nueve años como término medio de vida en común; además gozaban de una parecida unidad económica y estaban influidas por el sector urbano. En tres meses se interrogó a setenta y dos personas. "El propósito —dice el Dr. Mayone— no ha sido otro que el de ofrecer los antecedentes que pudieran servir para comprender las creencias y las prácticas relacionadas con la fecundidad", o sea una historia de la familia desde su educación, su cortejo, el casamiento y la vida conyugal, situaciones donde el carácter y la educación muestran especial predominancia.

Con las respuestas a las entrevistas se obtuvo como resultado la acumulación de pruebas para realizar y fundamentar cada capítulo e ir formando cuadros, gráficas, etc., que concretizaron más aquellos logros y que indicaron dónde se encuentra el o los problemas fundamentales para conseguir una educación eugenésica que, sin llegar a métodos prohibidos no ya por la religión sino por la calidad moral del individuo, ayude en el control de la natalidad reforzando

las fuerzas positivas psicológicas y sociales, e influyendo en las normas sexuales, la estructura de la familia —cultura e información— y demás aspectos de la vida social.

ABBA EBAN, *La voz de Israel,* Edit. Losada, S.A., 306 págs., Buenos Aires, Argentina, 1958.

El autor de este extenso informe que trata de ser una "crónica biográfica de la nueva nación", es Embajador de Israel ante los Estados Unidos y encabezó la Delegación que gestionó el reconocimiento de su país ante la ONU. Complementando la información nos trascribe conferencias pronunciadas ante asociaciones fraternales, ante el Consejo de Seguridad de la ONU, al de Tutela de la misma organización, ante el Seminario Teológico Judío, en comidas de honor a Truman, Universidades, etc.

La exposición del autor respira fe y nacionalismo de la primera a la última página, su pasión nacionalista merece la más viva admiración pero se vuelve insoportable cuando lo conduce a la ceguera; en el capítulo titulado *La herejía de Toynbee,* quien critica precisamente el excesivo nacionalismo judío, Abba Eban procede a negar capacidad de opinión al historiador inglés.

También es frecuente en este libro el ataque sistemático en contra de Egipto y, especialmente, en contra de su actual gobernante: Nasser, a quien no perdona entre otras cosas el haber recobrado el trozo de territorio que pertenece a su pueblo y que venía siendo usufructuado en beneficio de intereses extranjeros; en este caso muestra su habilidad como diplomático, pero en otras ocasiones Eban se deja llevar nuevamente por la pasión desmedida y se coloca dentro de un marco sentimental que lo elimina de su carácter político y lo induce a desconocer o confundir la historia.

Considerando que la conducta de Nasser obedece a un acendrado nacionalismo y tomando en cuenta que Abba Eban preconiza acerca de su pueblo el amor que éste siente por la actitud nacionalista, debemos entender que el autor de este informe y el mandatario de Egipto discrepan notablemente en cuanto la aceptación y sentido que guarda el concepto. Sin embargo, leamos ciertos excesos de Eban: "Israel no necesita envidiar al mundo árabe sus ocho soberanías... tampoco hemos menester... pedir disculpas por nuestras ocho mil millas cuadradas. Es la deuda mínima que nos debe la Historia... por el lúcido resplandor de la mente hebrea". Y luego, escribe sus apreciaciones respecto al papel de las Naciones Unidas en la pugna reciente por el Canal de Suez: "increíblemente, devolvieron al control unilateral nacional de Nasser. Asombroso fue para los ojos de Israel el que la posición anglofrancesa en Port Said no se cambiase por una libertad de paso internacionalmente controlada por el Canal de Suez bajo los auspicios de la Fuerza de Emergencia de las Naciones Unidas".

Como dijimos, el ataque se vuelve sistemático y todo aquel que no marcha de acuerdo con el pensamiento del pueblo de Israel, resulta ser —como en el caso de Arnold Toynbee— una persona que carece de opinión o de capacidad para juzgar. Debemos añadir que a lo largo del libro se expresa un agradecimiento constante para los Estados Unidos por haber apoyado desde un principio la causa de Israel.

Gastón Bachelard, *El aire y los sueños,* Edit. Fondo de Cultura Económica, 329 págs., México, 1958, Colec. Breviarios, Núm. 139.

Utilizando simbólicamente el título, concluiríamos en que el aire es la metáfora volante tendiendo a subir y mirar sobre la tierra sin estar enraizado ni empequeñecer su horizonte, es la metáfora que mejor indica el acto sublimativo en la poesía, en el pensamiento y obra del poeta cuando siente que su letra es capaz de elevar su espíritu. El aire es el pensamiento y los sueños son la obra poética.

Ahora bien, con penetración filosófica en la psicología del poeta, se nos hace comprender la relevancia de la imaginación no como reproductora fiel de percepciones anteriores que automatizan el proceso y suspenden la facultad de imaginar, sino como recreadora constante de una concepción que la hace cambiar asiduamente sin dejar de ser la misma, esta imagen es, la imagen literaria o artística que enriquece el pensamiento con esa creación obligada espontáneamente por la sensibilidad que es atributo especial del poeta.

"Lo que queremos —dice el autor— examinar en esta obra es en verdad la inmanencia de lo imaginario a lo real... que es el trayecto *continuo* de lo real a lo imaginario"; sobre este anhelo, Gaston Bachelard procede al análisis de los versos más significativos que autores reconocidos han creado con esa tendencia de elevación espiritual y de alcance aéreo, conclusión lógica de una imagen inicial elegida con certeza, determinando en qué medida cada elevación aérea hunde o eleva efectivamente al poeta según dominen "la dialéctica del entusiasmo y de la angustia".

La traducción del francés para esta primera edición en español fue hecha por Ernestina de Champourcin; este *ensayo sobre la imaginación del movimiento* constituye un sugestivo juego de interpretaciones en el que participan la filosofía, la psicología, el arte, la literatura y, estrictamente, la poesía.

Alfredo Poviña, *La sociología como ciencia y como ontología,* Edit. Assandri, 263 págs., Córdoba, Argentina, 1958.

La Sociología como ciencia general o especial, La sociología como ciencia de la realidad, y *La sociología como ciencia de lo social* son los tres títulos en que se divide este libro, cada uno de los cuales fue publicado en distinta época; el primero, por ejemplo, apareció en 1930 y sirvió a Poviña para obtener la cátedra de Sociología, en calidad de suplente, en la Universidad de Córdoba; el segundo lo llevó a la de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, siendo el primer ensayo que en lengua española se escribe sobre Freyer; y el tercero fue desarrollado en una conferencia pronunciada el año de 1949.

En la parte inicial del libro, después de un estricto análisis de la ciencia y de proceder a su clasificación junto con otras ciencias sociales catalogadas como particulares, se concluye que la Sociología entra simultáneamente a estudiar la vida y recibe por ello influencias de la física, la biología y la psicología, es decir, que puede considerarse como una ciencia general. En la parte siguiente el asunto se sigue considerando desde otros puntos de vista, se alude a Durkheim, Worms, Törnies y el pragmatismo americano, para luego relacio-

narla con las ciencias sociales particulares; en seguida, Poviña expone que hay que entenderla "como ciencia unitaria, sintética, general y abstracta" a fin de que estudie la sociedad como un todo.

A Freyer le otorga un sitio especial entre los sistemas alemanes y su progreso dialéctico; el punto de partida en su sistema es clasificar las ciencias y concluir en que la Sociología no es una ciencia del espíritu sino de la realidad, rasgo este de la filosofía alemana y mérito suyo el destacarlo.

La parte final se avoca sobre la Ontología sociológica y sus diversos problemas, "sobre la base del dualismo de dos realidades: el individuo y el grupo, del nominalismo y del realismo".

Con la publicación de este volumen Ediciones Assandri nos hace recordar otros buenos títulos de temas distintos al que ahora desarrolla Alfredo Poviña; nos referimos a los aparecidos en su Colección Campana de Fuego, baste nombrar: *William Blake, poemas y profecías;* y *Guillaume Apollinaire, Alcoholes.*

REVISTAS Y OTRAS PUBLICACIONES

Presencia, Mensuario de Cultura, Actualidad, Arte, Letras, Directores: José María López Valdizon y Leonor Paz y Paz G., Año I, Núm. 4, Guatemala, C.A., 1958.

Este es el cuarto número de un órgano cultural guatemalteco que llega a nuestras manos. Dos verdades resaltan de entre sus páginas: que hay cierto clima de libertad en la hermana república centroamericana y que, por los nombres de los escritores que figuran en la publicación, el periódico acoge con amplitud los buenos trabajos enviados por intelectuales de distintas ideologías.

El tabloide que ahora tenemos a la vista trae un material bastante depurado formalmente pero con hondas preocupaciones históricas y políticas. Para comprobar nuestro dicho, transcribiremos fragmentos diversos de tres escritores que se ocupan de temas relacionados estrechamente con la política y la literatura.

Mario Monteforte Toledo, conocido intelectual en el medio latinoamericano, interviene en la polémica sobre Las Generaciones Literarias de Guatemala; el novelista afirma: "La literatura que necesitamos es la mejor, no la eficaz para la difusión del manifiesto o de los estatutos sindicales. Hay que situar, desbrozar, valorizar y aprovechar nuestro pasado y nuestro presente. Si un fraile es un excelso poeta hay que decirlo; y si un compañero de ideología es un deplorable cuentista, hay que decirlo. La afiliación no es título literario y el compadrazgo por sí solo nada deja en la superficie... No rompo lanzas por la literatura pura, porque no existe; puro es lo incontaminado, y las letras están hechas de pensamiento y de experiencia, de rigor y de angustia, de porquería y de denuncia, de vida y de verdad".

Carlos Illescas, poeta y escritor de altos méritos estilísticos, ensaya sobre el criterio que nos rige para juzgar lo bueno o lo malo de un libro; Illescas apunta: "La crítica tradicional nos dice a los bisoños lo que debemos hacer. A veces cómo lo debemos hacer. Raramente lo que no debemos hacer; de suerte que las más veces trabajamos con lo vedado... Homero será materia viva cuan-

do uno se preocupe en esculcarlo de uno y otro lado, hasta no hallar las monedas que lleva en su escarcela. No nos limitemos a la esfera del 'pensar profundo', a la aristocracia del buen libro. Conquistemos lo malo, que lo bueno está ahí, dorado, llameante y con la llave en la cerradura".

Otto René Castillo, aventajado poeta de la más reciente generación literaria, se avoca en el tema de *los poetas y el siglo XX;* Castillo medita: "En íntima relación con los anteriores problemas, se encuentran otros como la guerra, que sería fatal para la humanidad, el desencadenamiento de fuerzas poderosísimas como la energía nuclear; el avance maravilloso hacia el espacio; el aparecimento de nuevas plagas y enfermedades desconocidas hasta la fecha por el hombre; la degeneración biológica que ha comenzado a manifestarse en muchos pueblos de la tierra; la presencia de fenómenos físicos que cada año cobran proporciones asombrosas; la mutilación espiritual del hombre en muchas latitudes del planeta; el misterio cada día menos misterio de la vida y de la muerte".

En este número hay trabajos de: René Augusto Flores, Augusto Monterroso Bonilla, J. Humberto Hernández Cobos, Miguel Ángel Asturias, Héctor H. Samayoa, Roberto Paz y Paz, Alberto Fuentes Castillo y Marco Augusto Quiroa.

Universidad de México, Publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Director: Jaime García Terrés, Volumen XII, Núm. XII, México, D.F., 1958.

Esta revista de periodicidad mensual es uno de los vehículos culturales mejor organizados; difícilmente, entre las revistas que circulan en el interior del país, pueda señalarse otra que cuente con un equipo tan disciplinado y cuidadoso como *Universidad de México;* en ella se aunan la pulcritud tipográfica y el criterio selectivo de los trabajos literarios, científicos y filosóficos que se publican en sus páginas. El número del mes de agosto contiene un exceso de colaboraciones interesantes; sin embargo, nos referiremos a dos de sus materiales únicamente.

Dedicado al poeta Amado Alonso, en sus sesenta años de edad, León Felipe publica *Cuatro poemas con epígrafe y colofón.* Persistiendo en su actitud blasfema, de duda metafísica dentro del verbo fuerte y claro que siempre ha caracterizado a su poesía, León Felipe dice en el poema *La cruz:*

Nada se ha inventado sobre la tierra más grande que la Cruz
Hecha está la Cruz a la medida de Dios, de nuestro Dios
Y hecha está también a la medida del hombre
Hazme una cruz sencilla, carpintero...
sin añadidos ni ornamentos...
que se vean desnudos los maderos
desnudos... y decididamente rectos:
los brazos en abrazo hacia la tierra, el ástil disparándose a los cielos...
que no haya un solo adorno que distraiga este gesto
este equilibrio humano de los mandamientos...
Sencilla, sencilla... Hazme una cruz sencilla, carpintero.

Tomado de *L'Illustrazione* italiana (Número del 5 de mayo de 1958) se incluye *Sobre la guerra: una correspondencia inédita entre Einstein y Freud.* La correspondencia está fechada en julio y septiembre del año 1932; de ella, sin comentarios, transcribimos fragmentariamente. Escribió Albert Einstein a Freud: "No ignoro que en sus escritos usted ha contestado ya, en parte directamente, en parte indirectamente, a todas las cuestiones conectadas con el urgente problema que nos interesa. Pero será cosa de gran utilidad si usted presenta el problema de la pacificación del mundo a la luz de sus nuevos conocimientos científicos, ya que semejante presentación podrá ser el punto de partida de fecundas fatigas".

Freud afirmó entre otros conceptos: "la guerra contrasta del modo más estridente con las actitudes psíquicas que el proceso de civilización nos impone. Por eso debemos indignarnos contra ella, simplemente porque no podemos ya soportarla. No se trata sólo de una aversión intelectual y afectiva, sino que para nosotros los pacifistas es una intolerancia constitucional, por decirlo así una intolerancia agrandada al máximo".

En este número hay trabajos de: Emilio Uranga, Jaime García Terrés, Ernesto Mejía Sánchez, Elena Garro, Luisa Josefina Hernández, Alejandro Rossi, Ramón Xirau, Jorge del Olmo, Jesús Bal y Gay, J. M. García Ascot, Juan García Ponce, Carlos Valdés, Hugo Rodríguez-Alcalá, Abel Quezada, Sonia d'Aulnis y Pedro Coronel.

CRUZ DEL SUR, Revista Ilustrada, Distribuye Librería Cruz del Sur, Vol. IV, Núm. 38, Caracas, Venezuela.

Revista de cultura y de combate cuyo Comité de Patrocinio encabeza Rómulo Gallegos. Sus páginas siempre han llamado la atención por la dignidad mantenida; aún en el tiempo de la dictadura, *Cruz del Sur* indicó las rutas equivocadas de aquel momento. Su contenido llega a los lectores mediante las secciones siguientes: Ciencias Sociales, Literatura, Cine y Teatro, Arquitectura, Artes Plásticas y Notas.

En el Editorial correspondiente a este número del mes de julio, se aborda la intranquilidad que prevalece en el ambiente político venezolano ante las próximas elecciones presidenciales; el Editorial se titula: *¿Un candidato del miedo?* y, medularmente, plantea: "Para imponer hoy el de un rechazo a toda candidatura del miedo, deben tener las fuerzas cívicas un candidato suficientemente poderoso como para hacer retroceder a quienes no quieren darse aún cuenta que en este país la ley debe hacerla el pueblo venezolano y nadie más... Ahora que la pesadilla de un 24 de noviembre parece proyectarse de nuevo sobre Venezuela, ahora que el aventurerismo golpista, la presión extranjera y la amenaza de una nueva guerra ensombrece las perspectivas, es necesario plantear el problema en la única forma posible, en la sola que liga la defensa de los principios y la posibilidad táctica de imponerlos: el rechazo de toda candidatura basada en el miedo al golpe de estado, porque estaría viciada en sus fundamentos, porque indicaría el olvido —¡ya!— de la lección de enero. Planteado así el problema, poco importaría en fin de cuentas un hombre de partido o un independiente, e incluso un militar o un civil: lo fundamental es que sea un candidato de la única fuerza que finalmente cuenta: el pueblo...

Contar con otra antes que ella es declararse vencido antes de haber dado la batalla".

En este número hay trabajos de: Luis Colmenares Díaz, Arnaldo Acosta Bello, Romer Ocanto, Sebastián Cienfuegos, Juan Pedro Posani, Marcel Gromaire, Julius Starzynski, José Rafael Gavaldón, Humberto Mata Martínez y Tamara Marrosu.

UNIVERSIDAD, Revista de la Universidad Juan Misael Saracho, Año VIII, Núm. 20, junio 1958, Taraja, Bolivia.

En este número hay trabajos de: Octavio O'Connor d'Arlach, Jorge Ponce Paz, Rafael Camponovo, Luis Echazú, Carlos Paz V., María Teresa Navajas, Jorge Medina, Ramón Cortés Vaca Guzmán, Mario Ruiz, Edgar Ávila Echazú.

MITO, Revista bimestral de cultura. Dirección: Pedro Gómez Valderrama, Eduardo Mendoza Varela y Eduardo Cote Lamus. Año IV, Núm. 19, mayo-junio de 1958, Bogotá, Colombia.

En este número hay trabajos de: Gabriel García Márquez, Werner Heisenberg, Indalecio Liévano Aguierre, Gerardo Molina, Darío Mesa, Bernardo Ramírez R., Mario Latorre, Jorge Gaitán Durán, Hernando Salcedo Silva, Guillermo Angulo, y Ramiro Montoya.

COSMÓPOLIS, Director: Alberto Trujillo Escobar, Año II, Núm. 6, julio-agosto 1958, Cali, Colombia.

En este número hay trabajos de: Josephina R. Albano, Bill Dillingham, Ramón Franky G., Clinton F. Robinson, Ángel Dotor, Rafael Posada F., Karl Shapiro, Julio Alfonso Cáceres, Walter Theimer, Juan N. Triviño P., Alberto Lleras Camargo, y Emilio Brunner.

ESPIRAL, Revista mensual de Artes y Letras. Director: Clemente Airó, Vol. VIII, Núm. 74, agosto 1958, Bogotá, Colombia.

En este número hay trabajos de: Carlos López Narváez, Antonio de Undurraga, Andrés Sabella, Vicente Basso Maglio, Hans Sedlmayr, Clemente Airó, Germán Beltrán.

PLÁSTICA, Revista de Arte Contemporáneo, Directora: Judith Márquez, Núm. 8, Bogotá, Colombia.

En este número hay trabajos de: Wolfgang Pfeiffer, Arístides Meneghetti, Loló de la Torriente, Margarita Nelken, Raúl Flores Guerrero, Gyula Kosice, Juan Eduardo Cirol, y Walter Engel.

BAAIOT, Problemas e inquietudes, Revista Experimental de Cultura, Año I, Núm. 1, febrero 1958, Bogotá, Colombia.

En este número hay trabajos de: A. González Valencia, F. Regueros-Rabinovich, J. Regueros Peralta, Stephen Vincent Bennet, Luis Briones, Jaime González M., Juan B. Castro, Margarita Zalzman, Jorge Beiderman, Simón Brainsky L., Jorge Castillejo, Diego Montaña Cuéllar, Abraham Zalzman M.

COMBATE, Publicación del Instituto Internacional de Estudios Político-Sociales, Editores: Rómulo Betancourt, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Figueres y Luis Alberto Monge, Vol. I, Núm. 1, julio-agosto 1958, San José, Costa Rica.

En este número hay trabajos de: Rómulo Betancourt, Víctor Alba, Frank N. Trager, Luis Alberto Monge, Norman Thomas, Valentine Toma, Robert J. Alexander, A. Pasquín, Gordon Lewis, Toshio Nishimaki, Sacha Volman, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Figueres y Eric Nohara.

ECONOMÍA SALVADOREÑA, Revista de la Facultad de Economía de la Universidad de El Salvador, Director: Dr. Gabriel Piloña Araujo, Año V, Núm. 16, enero-marzo 1958, San Salvador, El Salvador.

En este número hay trabajos de: Dr. Romeo Fortín Magaña, Dr. Carlos Hayem h., Juan R. Ramírez, Dr. Carlos Muñoz Barillas, Manuel Antonio Anaya, Dr. Leonilo Armando Salas, y Arturo Maraviglia.

PAPELES DE SON ARMADANS, Revista mensual dirigida por Camilo José Cela, Año III, Tomo X, Núm. XXIX, agosto de 1958, Madrid-Palma de Mallorca, España.

En este número hay trabajos de: José María Martínez Cachero, Enrique Badosa, Max Aub, Josep Romeu, Juan Ruiz Peña, Juan Eduardo Cirlot, Juan Goytisolo, Mgr. Pierre Jobit, F. M. Lorda Alaiz, Manuel de Lara.

AMÉRICAS, Publicada por la Unión Panamericana, Secretaría General de la O. E. A., Directora: Kathleen Walker, Vol. 10, Núm. 10, octubre 1958, Washington, Estados Unidos.

En este número hay trabajos de: Ruth Mulvey Harmer, Ted Morello, Raúl Nass, Enrique Bunster, Marian H. Hull, Ciro Alegría, Theo R. Cravenna, y Dorothy Hayes de Huneeus.

Índice de Artes y Letras, Director: Juan Fernández Figueroa, Edición extranjera, Año XII, Núm. 114, julio 1958, Barcelona, España.

En este número hay trabajos de: Álvaro Fernández Suárez, Vicente Aguilera Cerni, José Aumente, Rafael Vega Alonso, Juan Fernández Figueroa, Mario Maurin, Domingo Blanco Fernández, José Hierro, Trina Mercader, Victoriano Cremer, Carmen Jaldo, Carlos Obregón, Eusebio García-Luengo, Alejandro Gaos, Carlos Muñiz Higuera, M. Molleda, Le Corbusier, Luis Trabazo, Ángel Fernández Santos, José Gordon, Javier Fábregas, Rafael Pérez Delgado, Antonio de Undurraga, Cándido Cimadevilla, María de Gracia Ifach, Claudio Esteva-Fabregat, René Ludmann, J. A. Valente, Federico Fellini y Jorge Collar.

Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, Dirección-Redacción: Julián Gorkin e Ignacio Iglesias, Núm. 31, Julio-agosto 1958, París, Francia.

En este número hay trabajos de: Dionisio Ridruejo, X. X. X., J. Castellano, Miguel Sánchez-Mazas, José Ángel Valente, Salvador de Madariaga, K. A. Jelenski, Ignazio Silone, Raymond Aron, Alfonso Reyes, Juan Antonio Solari, Germeine Tillion, Theodore Hsi-en-chen, Louis Mercier, Luis Quintanilla, I. Iglesias, Manuel Lamana, y Carlos de Juan.

Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Edit. Guillermo Haro, Samuel Ramos y Elí de Gortari (Coordinador), Segunda Serie, Núm. 9, U. N. A. M., 1958, México.

En este número hay trabajos de: Marcos Moshinsky.

Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Edit. Guillermo Haro, Samuel Ramos y Elí de Gortari (Coordinador), Segunda Serie, Núm. 9, U. N. A. M., 1958, México.

En este número hay trabajos de Max Planck.

Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Edit. Guillermo Haro, Samuel Ramos y Elí de Gortari (Coordinador), Segunda Serie, Núm. 10, U. N. A. M., 1958, México.

En este número hay trabajos de: E. Miguel Fournier D'Albe, Paula Gómez Alonso y Tomás A. Brody.

Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Edit. Guillermo Haro, Samuel Ramos y Elí de Gortari (Coordinador), Segunda Serie, Núm. 11, U. N. A. M., 1958, México.

En este número hay trabajos de: Yang Chen-Ning y Lee Tsung-Dao.

AMÉRICA INDÍGENA, Órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, Director Manuel Gamio, Vol. XVIII, Núm. 3, julio 1958, México.

En este número hay trabajos de: Reina Torres de Ianello, Víctor Manuel Patiño, Roberto Mac-Lean y Estenós, Ana Biro de Stern, Miguel León Portilla, Juan Comas, Ángel María Garibay K.

HUMANISMO, Revista de insobornable orientación democrática, Dirección: Raúl Roa e Ildegar Pérez Segnini, Año VI, Núms. 48-49, marzo-junio 1958, México.

En este número hay trabajos de: Dardo Cúneo, Ricardo Beltrán y Rózpide, Félix Canales Salazar, Luis Carlos Zárate, Carlos Sabat Ercasty, José Luis González, R-E—, Montes y Bradley, Víctor F. Ardón, Pedro Juan Soto, F. Riverón Hernández, y Mauricio de la Selva.

BOLETÍN DE LA BIBLIOTECA NACIONAL, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo IX, Núm. 2, Segunda época, abril-junio 1958, México.

En este número hay trabajos de: Gloria Escamilla, Guillermo S. Fernández de Recas, y Julio César Arroyave.

MIRADOR, Revista de Información Bibliográfica, Año IV, Núm. 11, agosto 1958, México.

En este número hay trabajos de: Juan Biblos, Juan Grijalbo, J. J. Crespo de la Serna.

LA PALABRA Y EL HOMBRE, Revista de la Universidad Veracruzana, Director: Sergio Galindo, Núm. 7, julio-septiembre 1958, Xalapa, Ver., México.

En este número hay trabajos de: Gonzalo Aguirre Beltrán, Waltraud Hangert, Raúl Leyva, Julio Antonio Coss, Max Aub, Francisco Salmerón, Alfredo Cardona Peña, Alfonso Medellín Zenil, Dolores Castro, y Xavier Tavera Alfaro.

INVESTIGACIÓN ECONÓMICA, Órgano de la Escuela Nacional de Economía de la U.N.A.M., Director: Lic. Ricardo Torres Gaitán, Vol. XVIII, Núm. 71, tercer trimestre de 1958, México.

En este número hay trabajos de: Jean Fourastie, Roberto Martínez Le Clanche, Alfred Sauvy, Andrés García Pérez, Bernice Shoul, José Navarrete Zendejas, Manuel López de la Parra, José Tajonar Campo, Fernando Sánchez Salazar, Alicia Castañeda Aldrate, José Guillermo Ríos, Jorge E. Laris Casillas, Augusto Ríos Díaz, Roberto Anzaldúa Rodríguez, Rafael Olvera Reybal, Fernando Ruiz Sánchez, Sergio Camargo Piñuela, y Jorge González Guzmán.

CULTURA Y VIDA, Revista mensual de la Unión de Sociedades Soviéticas de Amistad y Relaciones Culturales con los Países Extranjeros, Año II, Núm. 4, 1958, Moscú, Rusia.

En este número hay trabajos de: N. Popova, Gueurgui Mariaguin, E. Lopátina, Gueorgui Blok, P. Antrópov, E. Goldovski, Gueorgui Gulia, Karlo Kaladze, Nikolái Aséiev, Liev Nikulin, Yuri Dmitriev, Paul Hogart, A. Litman, V. Galitski, Nikolái Smirnov-Sokolski.

DESLINDE, Director responsable: Benito Milla, Núm. 7, marzo 1958, Montevideo, Uruguay.

En este número hay trabajos de: Albert Camus, Ezequiel Martínez Estrada, Octavio Paz, Hugo García Robles, Benito Milla, René Char, J. Carmona Blanco, Alex Pereyra Formoso, Víctor Mastrángelo, Emilio Ucar, Alberto Gil Morales, Antonio Ferrés, Jesús López Pacheco, y Nelson Di Maggio.

CULTURA UNIVERSITARIA, Revista trimestral, Órgano de la Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, Director: Rafael Gallegos Ortiz, Núm. LXIV, julio-agosto-septiembre 1958, Caracas, Venezuela.

En este número hay trabajos de: Ernesto Mayz Vallenilla, Juan David García Bacca, Manuel Granell, Germán Carrera Damas, Emilio Mira y López, Elí de Gortari, Antonio Pasquali, Guillermo Sucre, Juan A. Nuño, María Rosa Alonso, Luis Cardoza y Aragón, Leopoldo Zea, Andrés Ely Blanco, Juan Liscano, Carlos Augusto León, Juan Manuel González, Gustavo Luis Carrera, Félix Guzmán, Mauricio de la Selva, y Enrique Lafoucarde.

REVISTA NACIONAL DE CULTURA, editada por el Ministerio de Educación, Director: Arturo Croce, Año XX, Núm. 127, marzo-abril 1958, Caracas, Venezuela.

En este número hay trabajos de: Henrique Soublette, Gustavo Luis Carrera, José Rivas Rivas, Marco Antonio Martínez, Pedro Díaz Seijas, Plá y Beltrán, Rodolfo Moleiro, Luis Pastori, Manuel Pérez Vila, Federico Riu, Héctor Mújica, Alberto Junyent, Clara Diament de Sujo, José Ramón Medina, Ida Gramcko, Juan Ángel Mogollón, Jean Aristeguieta, Gloria Stolk, José Ramón Medina, y Manuel Pérez Vila.

REVISTA YUGOSLAVA, Año XII, Núm. 4, Embajada de Yugoslavia en México, agosto 1958.

En este número hay trabajos de: Grgo Gamulin.

HISPANIA, published by The American Association of Spanish and Portuguese, Vol. XLI, Núm. 3, September 1958, Connecticut, U.S.A.

En este número hay trabajos de: Antonio H. Obaid, William W. Moseley, Andrée Collard, Donald G. Castanien, Howard T. Young, Myron I. Lichtblau, Bernardo Gicovate, Arthur J. Cullen, Russell P. Sebold, Isabel M. Schevill, Rodger A. Farley, Ronald Hilton, Lester G. Crocker, Nicholson B. Adams, Robert G. Mead Jr., James R. Stamm, J. Donald Bowen, Harley D. Oberhelman, Marian Templeton, J. Chalmers Herman, Irving P. Rothberg, Marjorie C. Johnston, Kenneth Mildenberg, Douglas C. Sheppard, Raymond R. Mac Curdy, Héctor H. Orjuela, John A. Moore, Charles D. Watland, Donald G. Castanien, Oscar Fernández, Harold Rogers, Robert G. Kane, José Sánchez, Claude L. Hulet, Homero Castillo, Evelyn E. Uhrhan, Víctor M. Valenzuela, Hensley C. Woodbridge, Simón Velasco, Ramón Rozzell, Donald W. Bleznick, L. Clark Keating, C. A. Tyre, Joseph Lo Bue, Donald A. Yates, Beth W. Noble, Emilio R. Guerra, D. Lincoln Canfield, Alfredo A. Roggiano, Eduardo Betoret-Paris, Willis Knapp Jones, Hubert E. Mate, James M. Ferrigno, Marion Longtin, Elizabeth L. Etnire.

INTER-AMERICAN REVIEW OF BIBLIOGRAPHY, Editor: Javier Malagón, Vol. VIII, Núm. 2, 2ª Época, abril-junio 1958, Washington, U.S.A.

En este número hay trabajos de: Millicent Sowerby, Raúl Silva Castro, Jerry Patterson, Charles Verlinden, Domingo Buonocore, Manuel Gamio, Eugenia Marenco, H.A. Rhee, Cicero de Oliveira Salles, Tulio Hostilio Montenegro, Ricardo Diez Hochleitner, James M. Blau, J. León Helguera, Lawrence S. Thompson, Richard Konetzke, Leoncio Gianello, Mathias C. Kiemen O.F.M., Merle Curti, F. Morales Padrón, José Ma. Ots Capdequi, Gustave Lanctot, Edward J. Berbusse S.J., Lino G. Canedo O.F.M., Ermilo Abreu Gómez, Frank P. Hebblethawaite, Soledad Salinas de Marichal, J. Vázquez Gayoso, John Mc. Adams, Odorico Saíz O.F.M., W. Rex Crawford.

BOLETÍN INDIGENISTA, Publicación suplementaria a la Revista trimestral *América Indígena,* Director: Manuel Gamio, Vol. XVIII, Núm. 3, septiembre 1958, México.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO MEXICANO, Reseña bimestral de Libros y Folletos impresos en los EE.UU. Mexicanos, Director: Francisco Porrúa Estrada, Año XVIII, Núm. 213, marzo-abril 1958, México.

GACETA DE JURISPRUDENCIA DE TRABAJO, Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Previsión Social, Año VII, Núm. 13, San Salvador, El Salvador.

BOLETÍN DEL CONSEJO MUNDIAL DE LA PAZ, Número homenaje a Federico Joliot-Curie, Año V, Núm. 17, septiembre 1958.

MUNDO ESTUDIANTIL, publicado por la Unión Internacional de Estudiantes, aparece en alemán, árabe, español, francés, inglés y ruso, Redactor Jefe: Sudhangsu Chaudhuri, Vol. 12, Núm. 9, Checoslovaquia.

ÍNDICES

DE

CUADERNOS AMERICANOS

LA REVISTA
DEL NUEVO MUNDO

1958

Año XVII Vols. XCVII al CI Nos. 1 al 6

ÍNDICE POR SECCIONES

NUESTRO TIEMPO

Ensayos

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

Ensayos

PRESENCIA DEL PASADO

Ensayos

Nota

DIMENSIÓN IMAGINARIA

Ensayos

LIBROS Y REVISTAS

LIBROS

ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES

(Abrev.: N. T.: Nuestro Tiempo.—A. del P.: Aventura del Pensamiento.—P. del P.: Presencia del Pasado. — D. I.: Dimensión Imaginaria. — L. y R.: Libros y Revistas.—L.: Libros).

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA REVISTA EL DÍA 31 DEL MES DE DICIEMBRE DE 1958 EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA, T. G., S. A., AV. GUATEMALA NÚMERO 96, MÉXICO 1, D. F.

Printed in Mexico